مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي

السنة الثانية عشرة **العدد** 45 **صيف** 1427هـ/2006م

إسلامية المعرفـة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى ا لة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق ا من رؤية كلية ومنهجيـة في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمـة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma^c^rifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

السنة الثانية عشرة العدد 45 صيف 1427هـ/2006م

عدد خاص عن رؤية العالم في المنظور الإسلامي

المحرر الضيف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ- طابق 4

هاتف:00961-1-707361 / فاكس: 00961-1-311183

الموقع الإلكتروني: www.eiiit.org

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

محتويات العدد

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة

Her&

كلمة التحرير

"رؤيةُ العالَمِ" عند الإسلاميين

فتحي حسن ملكاوي

مقدمة

شهدت العقود الأخيرة من التاريخ المعاصر حضوراً إعلاميا كثيفاً ومتنامياً للشأن الإسلامي والحركاتِ والتنظيمات الإسلامية. وفي السنوات الأخيرة لم تعد عين المتابع أو أُذُنه -لأيةِ مادةٍ إعلامية مقروءة أو مسموعة أو مرئية- تخطِئُ إشارةً مباشرة إلى الإسلام والإسلاميين. وتضمنت هذه التغطيةُ الإعلامية كل صور التعبير الإيجابية والسلبية. وقد تجاوز هذا الحضور الإسلامي مجالاتِ التغطية الإعلامية إلى الجدل والمفاوضات السياسية، وإلى الدراسةِ المتخصصة في مراكز البحوثِ في معظم أنحاءِ العالَم. لذلك لم يكن غريباً أنْ تصبح رؤيةُ العالَمِ عند الإسلاميين موضوعاً للبحث والدراسة، لأغراض مختلفةٍ، أهمها: توفير البيانات المناسبة لتحديد صور التعامل مع الإسلاميين؛ بوصفِهم الهَم الأكبر لأنظمة الحكم في البلاد الإسلامية، وفي معظمِ بلدان العالم الأخرى، وباعتبار أن رؤيةَ العالَم أصبحت نموذجاً تفسيريا لفَهمِ طبيعةِ المشكلات بين فئات الناس، كما أصبح توضيح المُؤتِلفِ والمُختِلفِ في رؤى العالَم بين الناس سبيلاً للتعامل مع هذه المشكلات ومحاولات تذليلها.

ثُم إن رؤيةَ العالَمِ أو الرؤيةَ الكونية في التفكير الإسلامي ليست مجرد قضيةٍ نظرية ترتبط بعلم الكلام "الثيولوجيا،" وإنما تعبر عن ثلاثةِ مستويات مترابطة ومتكاملة. رؤيةُ العالَم أولاً، تصور ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، فكأنها مجموعةٌ من الصور الثابتة والمتحركة، يراها الإنسانُ، فتلْفِت انتباهه وتدعوه إلى التفكر والتأمل، بِقَصد الفهم والإدراك. ورؤيةُ العالَم ثانياً، موقف من العالَم أو حالةٌ نفسية عند

الإنسان تستدعي إقامةَ علاقةٍ ـذه العوالم، علاقةِ تمكينٍ وتسخير، وسلامٍ وانسجام، وإجلالٍ و يب، ورغبةٍ ورهبة. ورؤيةُ العالَم ثالثاً، خِطّةٌ لتغيير العالَم؛ أي مجموعةٌ من الأهداف التي يسعى الإنسان من خلال تحقيقِها إلى جعلِ العالَمِ أكثر انسجاماً وتوازناً، وليصبح الإنسانُ أكثر تمكّناً من توظيف أشياءِ العالَمِ وأحداثِه وعلاقاته وتسخيرها لبناء حياةٍ أفضلَ للإنسان في هذا العالم، ـبوصفِ هذه الحياة مزرعةً لدنياه وأخراه.

والحديثُ عن الربط بين الإسلاميين ورؤية العالَم، يفْترض بياناً محدداً يوضح من هم الإسلاميون في سياق هذا الحديث؟ وما المقصود برؤية العالَم؟ وما رؤيةُ العالَم عند الإسلاميين؟

1. من هم الإسلاميون؟

من الطريف أن مصطلح "الإسلاميون Islamists" كان يطلَق إلى عهد قريب - في الأدبيات الغربية- على المتخصصين في دراسة الإسلام والدراسات الإسلامية في الجامعات ومراكز البحوث التي ورثَت أعمالَ المستشرقين. وكانت الكتب والموسوعات وا لات الدورية الفصلية والحوليات هي المنتدى الذي يتحاور فيه هؤلاء الباحثون المنقطعون إلى البحث والدراسة، بدوافع الاهتمام الشخصي، أو بتشجيع رسمي من الجهات التي يمكنها أن تستثمر جهود هؤلاء في تعزيز المطامح الاستعمارية في البلاد الإسلامية. ولا يزال هذا المعنى لمصطلح الإسلاميين يستعمل ولو على نطاق ضيق.[1] ويطلَب إلى هؤلاء الإسلاميين في الغالب أن يحللوا الأحداث والأخبار والقضايا ذات العلاقة بالإسلام والمسلمين. وقد برز الاهتمام الكبير ـم في السنوات الأخيرة، في سياق الجدل حول ما سمي بالإرهاب الإسلامي وبخاصة بعد أحداث أيلول 2001 في أمريكا، حتى أصبح لهم حضور كبير في الصحافة والإعلام اليومي، وبخاصة في البرامج الإذاعية والتلفزيونية. ومن هؤلاء شخصيات أكاديمية تتحدث عن الإسلام بمنهجية وصفية موضوعية، من أمثال جون اسبوزيتو، وإيفون حداد، وتمارى صن، وكرين

[1] www.wordwebonline.com/en/islamist

ارمسترونج. ومن هؤلاء أيضاً شخصيات تتحدث عن الإسلام والمسلمين بمنهجية نقْضِيةٍ وروحٍ عدائية، من أمثال دانيال بايبس وستيف أمرسون ومارتن كريمر وبرنارد لويس.

إلا أن الاستعمالَ الأكثر شيوعاً للمصطلح في الأدبيات المعاصرة –المحلية والعالمية- أخذ ينتقل إلى وصف فئات محددة من المسلمين. فالإسلاميون الآن هم أفراد ينتمون إلى حركات وتنظيمات إسلامية حركية إصلاحية تستهدف النهوض با تمعات الإسلامية، ومنهم أفراد مسلمون يمارسون بعض مهام الدعوة الإسلامية دون أن يكونوا ضمن حركات وتنظيمات، ومن هؤلاء معلمون وأئمةُ مساجد ووعاظ، يعملون بحكم المهنة، أو من قبيل العمل التطوعي، لكن يجمعهم الاهتمام بالدعوة الإسلامية والتبليغ بطرق مختلفة تشمل التعليم في المدارس والوعظ والخطابة والتدريس في المساجد، أو تأليف الكتب ونشر المقالات في الصحف وا لات، أو إلقاء المحاضرات في الندوات والمؤتمرات وغيرها، أو يمارسون عمليات معارضة سياسية ضمن السقف الديمقراطي المتاح.

ولا يعارض بعض هؤلاء الأفراد والجماعات أنْ يوصفوا ـذا الوصف، من قبيل تمييزهم عن سائر المسلمين الذي لا يمارسون العمل للإسلام أو الدعوة إليه في صورة أو أخرى من صور النشاط السياسي أو الوعظي أو التعليمي أو الإعلامي...وباعتبار أن المصطلح نفسه ليس أمراً طارئاً؛ فقد سبق أن استخدمه أبو الحسن الأشعري في مطلع القرن الرابع الهجري في كتابه "مقالات الإسلاميين،" كما استعمله عبد الرحمن الكواكبي في القرن الثالث عشر الهجري في كتابه "أم القرى." لكن بعض المسلمين يرفضون استخدام هذا المصطلح خوفاً من حصرِ صفةِ الإسلام في فئات محددة، مع أن وصف الإسلام يشملُ الجميع، أو خوفاً من تبعات التوجهات السلبية التي تلاحق الإسلاميين من أنظمة الحكم وسياسات محاربة ما يسمى بالإرهاب في العالم الغربي، وبخاصة وأن الإعلام الغربي يجمع مع الإسلاميين تلك الفئات التي تمارس الأعمالَ المسلحة من خلال تنظيماتٍ سرية محلية أو إقليمية أو عالمية، ويطلَق عليهم أوصاف "الإسلاميين الفاشيين"، والإسلاميين الظلاميين،" وغير ذلك من الأوصاف السلبية.

وكمثالٍ على هؤلاء الإسلاميين أتباع حركات الإخوان المسلمين في البلاد العربية، والجماعة الإسلامية في القارة الهندية، والأحزاب المماثلة في بعض البلدان الأخرى، مثل حزب العدالة والتنمية في تركيا والحزب الإسلامي PAS في ماليزيا، وما يرتبط بهذه الحركات وأمثالِها في المؤسسات الإسلامية النشطة في مواقع الجاليات المسلمة في البلدان الأوروبية والأمريكية، وغيرها. ويحلو لبعض الباحثين أنْ يجمِلوا ضمن هؤلاء أي حركات أو أفراد يمارسون المقاومةَ المسلحة لأنظمة الحكم في بلادهم كما في الجزائر، أو للاحتلال الأجنبي كما في العراق وفلسطين.

2. مفهوم رؤية العالم

لكل فردٍ من بني البشر رؤيةٌ للعالَم، سواءً أدرك ذلك أم لمْ يدرك، فكل فردٍ له افتراضات وصور وتحيزات تؤثّر على الطريقة التي يرى فيها الوجود والحياة. وتتصف هذه الافتراضات بقدر من الثبات والتماسك، وليس بالضرورة أن تكون صحيحة. وتشبه رؤيةُ العالم النظارات التي تؤثر على الطريقة التي يرى فيها الفرد الأشياءَ من حوله. وتتشكل رؤيةُ العالم نتيجة التعليم والتنشئة والثقافة التي يعيشها الفرد، ويتم هذا التشكل بطريقة تدريجية بطيئة تشبه عمليةَ الامتصاص الاسموزي. وكثير من الناس لا يفكرون في الكيفية التي تتشكل فيها معتقداتهم ولا يملكون القدرة على الدفاع عنها بطريقة عقلانية.[2] ولكن ذلك لا يعني أن رؤيةَ العالم تبقى ثابتةً بصورة مطلقة رغم التغيرات العميقة التي تدخل حياة الناس على المستوى المحلي والعالمي. فالعولمة في تمثّلاتها السياسية والاقتصادية والإعلامية، أخذت -في العقدين الأخيرين- تؤثّر بالفعل في كيفية رؤية العالم عند كثير من الناس ومن ثَم في طريقة فهمهم وسلوكهم.

والوظيفة الأساسية لرؤية العالم عند الفرد هي وظيفةٌ تفسيرية، فَبِها يفْهم العالَم ويفسر أحداثَه وظواهره، وبها يفهم لماذا يفكر ويسلك بالطريقة التي يفكر بها أو يسلكها. ورؤى العالَم المتنافسةُ كثيراً ما تتصادم وتكون الأساس في ما يكون بين الأفراد

[2] http://www.christianworldview.net/

وبين الأمم من اختلافات وخصومات، وقد تقتصر هذه الخصومات على مماحكات لفظية، أو تتحول إلى معارك دموية، لذلك من المهم أن نعرف أن رؤى العالم هي سبب في خلافات الناس، وأنها سيف ذو حدين؛ فقد تكُونُ -مثل النظارات غير الملائمة- سبباً في الغبش الذي يمنع من يستعملها من الرؤية الصحيحة للأمور، أو قد تكون سبباً في الرؤية السليمة الواضحة.

ومن المفيد أن يستخدم الإسلاميون رؤية العالم بوصفها وحدة تحليل للأفكار والمواقف والأشخاص والمؤسسات، ليتمكنوا من فهم رؤى العالم عند الآخرين. وقد يكون أكثر فائدة أيضاً أن يوضحوا للآخرين رؤيتهم للعالم بصورة تتجاوز ما يتهمون به من العمل في المساحات الرمادية!

وقد أخذ مصطلح "رؤية العالم" يحتل موقعاً يتزايد حجماً وأهمية في لغة الخطاب المعاصر. والمعروف أن هذا المصطلح تطور أساساً في لغة الفلسفة والدين، ولكنه انتقل إلى ميادين الأدب والنقد، ولغة السياسة والعلاقات الدولية والصحافة والإعلام. ويستطيع المرء هذه الأيام أن يكشف عن مدى شيوع استعمال مصطلح معين في اللغة المعاصرة، من البحث عنه في الشبكة العنكبوتية العالمية (الإنترنت). فعند البحث عن مصطلح "رؤية العالَم" بالعربية بكلمتيه المقرونتين معاً، عن طريق أحد المحركات في الشبكة (غوغل: google مثلاً) فإننا نجده في مواقع عديدةٍ، تقترب من الألف موقع، ولا تزالُ تنافسه في الاستعمال مصطلحات أخرى مثل "الرؤية الكونية"، و"الرؤية الكلية" والتصور العام، والفلسفة الشاملة، وغيرها. ولكن المصطلح المقابل في اللغة الإنجليزية يرد في كلمة واحدة "worldview" ونجده في حوالي خمسة عشر مليوناً من المواقع. ومما يلفت الانتباه أن مصطلح "رؤية العالَم الإسلامية" باللغة الإنجليزية "Islamic worldview" يرد في حوالي أربعة وعشرين ألف موقع، في حين أن المصطلح بالعربية "رؤية العالَم الإسلامية" يرد في أقل من عشرين موقعاً فقط.

ويلزم هنا التعامل بحذر مع هذه الأرقام لأ ا لا تكشف بالضرورة عن حالات تكرار الاستعمال، وإنما تكشف عن تكرار ما يصل إلى الإنترنت وينشر فيها، فالمادة التي تنشر على هذه الشبكة بالعربية لا تزال قليلةً جداً بالمقارنة بما ينشر باللغات الأخرى.

ورؤية العالم عند "الإسلامي" هي أساساً رؤيته لنفسه، وعلى أساس هذه الرؤية تتحدد رؤيته لغيره. وهذه الرؤيةُ تتخلّلُ رؤيته للفرد الآخر سواءً "الإسلامي" الملتزم في تنظيم آخر، أو المسلم غير الملتزم بأي تنظيم من تنظيمات الإسلاميين، فضلاً عن غير المسلم، من أهل الكتاب أو من غيرهم. وتتخلل هذه الرؤيةُ رؤيته للمذاهب الفقهية، والمدارس الفكرية، والتنظيمات الحزبية، والمؤسسات الاجتماعية، فكل منها شيءٌ آخر يراه مختلفاً عنه.

وتتداخل دلالات رؤيةِ العالم عند الفرد مع عناصر العقيدة الدينية وما تزوده به من فهم للكون والحياة والإنسان، وما يكتسبه الفرد من المعرفة البشرية في العلوم الطبيعية والاجتماعية والسلوكية؛ فمفاهيم كروية الأرض وحركتها، وغزو الفضاء، وقضايا الفقه الجغرافي والفلكي، ومعها سائر قضايا التفاعل البشري مع أشياء الطبيعة وظواهرها، ومفاهيم النفس وأشكال سلوكها، وموضوعات الشخصية الإنسانية وأنماطها، وتعدد ا تمعات البشرية واختلاف قيمها وأعرافها...جميع ذلك يدخل في دائرة اهتمام رؤية العالم.

وتمتد دلالةُ رؤيةِ العالم بين الحدين الوصفي والمعياري؛ ذلك أن الحديثَ عن رؤية العالم هو حديثٌ عما يمتلكه الفرد الإنساني أو الجماعة من إدراك ووعي وفهم، وليس عن شيء آخر لا يتمثل في الإدراك الإنساني. فالذين يميزون بين رؤيةٍ معينة واقعية يمتلكُها الفرد بالفعل، أو تمتلكها الجماعة بالفعل، وبين رؤية أخرى في صورة نظرة مثالية، إنما يتحدثون في واقع الأمر عن فهمهم الفعلي لتلك الرؤية المثالية وهي في اية المطاف رؤيةٌ بشرية.

وربما يعتمد الإنسان .

في تشكيل رؤيتِهِ على مصدر ربانيّ علوي، كما يعتمد في إيمانه بقضية من القضايا على آية قرآنية. لكن الدلالةَ الكاملةَ والمطلقة لهذه الآية شيءٌ والفهم البشري لها شيءٌ آخر. ويجتهد الإنسان في العادة في فهمِ مرادِ الله سبحانه من الآية بالاعتماد على سياق الآية، ومناسبة نزولها، والآيات القرآنية الأخرى ذات العلاقة ا، وما قد يكون قد

ورد من أحاديث نبوية حول موضوعها، وما اجتهده المفسرون في بيان دلالة هذه الآية قديماً وحديثاً. وثَمةَ إمكانيةٌ واضحة في أ م تفاوتوا في مدى الاقتراب من معناها، حسب القدر الذي يتفضل الله به على أي منهم. ولا شك في أن كل مفسر من هؤلاء كان يأخذ بالاعتبار التفسيرات السابقة، ويوظف كذلك خبرةَ عصره ومستجدات بيئته، وفي ضوء ذلك قد يفتح الله به عليه من المعاني ما لم يخطر على بال أحد من المفسرين من قبل. ومع كل ذلك فإن المعاني والدلالات التي يأتي ا المفسرون تبقى باستمرار فهماً بشرياً، ويبقى مراد الله سبحانه شيئاً آخر، ومصدراً لمعانٍ ودلالات أخرى يفتح الله ا على أناس آخرين.

وقد اتجه الباحثون المسلمون المعاصرون الذين كتبوا في قضية "رؤية العالَم" اتجاهات مختلفة، فمنهم من غلب على اهتمامه الجانب السياسي، فلاحظَ آثار الرؤيةِ الانقسامية للعالَم -إلى دار إسلامٍ ودار حرب- على توجهات بعض الفئات الإسلامية تجاه غير المسلمين،[3] ومنهم من حاول أن يدرس قضايا العولمة والنظام العالمي والإرهاب في إطار "رؤية العالَم" في الإسلام وأبعاده الكونية والعالمية،[4] ومنهم من حاول مقاربة التجديد الحضاري الإسلامي المعاصر من خلال الرؤية الكونية الإسلامية،[5] وهكذا. ولا أعلم إذا كان موضوع "رؤية العالَم" قد بحث من الجانب التربوي والنفسي، من حيث أثر التنشئة الأسرية والاجتماعية، وأثر المناهج التربوية النظامية، والتربية غير النظامية، والمناهج الخفية، وبرامج التربية الموازية، وغيرها من البرامج والأساليب التي تسهم في التكوين الفكري والنفسي للفرد. ولّما كان المقام هو الحديث عن رؤية الإسلاميين للعالَم، فإن برامج التكوين والتربية الفكرية والتنظيمية في داخل الحركات الإسلامية تصبح أيضاً في بؤرة الاهتمام.

---

[3] السيد، رضوان. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004م.

[4] زكي، الميلاد. **نحن والعالم: من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم**، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض رقم 128، 2005م.

[5] برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2006.

3. رؤية العالم والتعليم الديني

قد يكمن السبب المباشر في ربط موضوع "رؤية العالم" بالتعليم الديني الإسلامي في هذه الأيام وكثرة الحديث عنه في أحداث الحادي عشر من أيلول عام 2001م في الولايات المتحدة الأمريكية، وما تبعها من أحداث إرهابية في إسبانيا وبريطانيا وعدد من البلدان العربية والإسلامية، فهذه الأحداثُ كانت تنسب دائماً إلى متطرفين مسلمين يملكون رؤيةً خاصة للعالم، والافتراض هنا أن التعليم الديني هو سبب التطرف.

وقد مارست الدول الغربية على الدول العربية والإسلامية -بناءً على هذا الافتراض- ضغوطاً شديدة لمراجعة مناهج التعليم الديني وتعديلها، بهدف حذفِ ما قد يكونُ سبباً في توليد الكراهية للآخرين، وأساساً لثقافة العنف، وإضافةِ ما قد يكون معيناً على قبول الآخرين وأساساً لثقافة السلام. وقد وجدت هذه الضغوطُ لدى بعض الدول العربية والإسلامية استجابةً فورية، بينما استجابت دولٌ أخرى مع شيء من التلكؤ، ووجدت فئةٌ ثالثة من الدول في هذه الضغوط فرصةً سانحة، كانت تتمناها لتبرير مزيد من الحد من أثر التعليم الديني، لأن هذه الدول كانت تمارس هذا الحد على أية حال. وكانت لجانُ مراجعة المناهج في بعض الأحيان، لجاناً أجنبية، قدمت في إحدى الحالات للحكومة المعنية توصياتِها بتخفيض الحصص الدراسية المخصصة للتربية الإسلامية وزيادة حصص اللغة الإنجليزية!

وقد طالت الحملةُ المكثفة على برامج التعليم والتوجيه الديني المدارس والجامعات الخاصة بالجاليات الإسلامية في الغرب نفسه.

ويتحدثُ أكثر الجدل -الذي يدور حول موضوع التعليم الديني الإسلامي- عن ظاهرة الإرهاب وقضاياها المعاصرة، ولكن مواقف المشاركين في الجدل تختلف كثيراً. فمنهم من يركز اهتمامه على ظاهرة الإرهاب نفسها، نافياً أن تكون ظاهرة إسلامية،[6]

---

[6] تؤكد البحوث العلمية أن المناهج الإسرائيلية مثلاً، تقوم على قاعدة العداء الدائم والحرب المتواصلة والكراهية الحقيقية والرفض المطلق للتعايش مع العرب والفلسطينيين، وأن هذه الروح العدائية والعقيدة القتالية توظف المعرفة الدينية والعاطفة الدينية قبل أي شئ آخر. في مجال تحليل عينات من الكتب الدراسية الإسرائيلية ووثائق فلسفة

ومشيراً إلى إرهاب السلطات الحاكمة للمعارضة في مجتمعا ا، وإرهاب الدول الكبرى للدول التي تعتبرها مارقة ومقاومة لنفوذها، وحتى للدول التي تعد حليفة لتلك الدول الكبرى،[7] وإرهاب الجماعات الدينية والقومية والإيديولوجية في اليابان وإيطاليا وأسبانيا وأيرلندا الشمالية والهند.. إلخ. ومنها ما يؤكد أهمية التمييز بين ما يسمى الإرهاب، والحقوق المشروعة للشعوب والجماعات المضطهدة في الدفاع عن نفسها، ومنها ما يؤكد أن الإرهاب ليس ظاهرة دينية بالضرورة، عندما يدخِلون في مفهوم الإرهاب ممارسات العنف التي يقوم ا تجار السلاح والمخدرات و"المافيات" أو الجماعات التي تقوم على الجريمة المنظمة في كثير من بلدان العالم.

ولذلك فإن من المطلوب تحرير مسألة التعليم الديني عموماً والتعليم الديني الإسلامي على وجه الخصوص، لفهم جذور هذه المسألة وتمثلا ا في الواقع المعاصر، بعيداً عن قضية الإرهاب وممارسات العنف، ومشاعر الكراهية، أياً كانت أسبا ا.

ولا يجوز أن ننكر أن مؤسسات التعليم الديني في بلاد المسلمين عامة، والبلاد الإسلامية غير العربية خاصة، تحتاج إلى كثير من المراجعة والتجديد والتطوير، وهو أمر طبيعي تتطلبه طبيعةُ العمل التربوي والتعليمي؛ فبعض مناهج هذا التعليم تحتوي على جرعات كبيرة من نصوص تراثية، تحتاج إلى إعادة عرض وتجديد لترتبطَ بقضايا العصر، وليدرك الطلبةُ قيمةَ تعلمِها. وبعض هذه المناهج تخلو من علوم العصر، وفقه الواقع، ومهارات الحياة المنتجة التي يحتاج إليها ا تمع المعاصر. وبعض الأساليب المستخدمة في هذا التعليم، أساليب بالية تنفر العقلَ، وتبلد الإحساس، وتولد الكسلَ الذهني، والخور النفسي، وتقتلُ العزة والكرامة. ومع ذلك يأتي اليوم من يتهم هذا

التعليم الإسرائيلية، انظر: سمعان، سمير؛ الحافي، عامر؛ أبو جابر، إبراهيم؛ أبو فرخ، سـعيد. **العـرب** في **منـاهج التعليم الإسرائيلية**. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2004.

[7] في اجتماعات الجمعية العامة للأمم المتحدة في نيويورك في سبتمبر 2006، شكا بعض رؤساء الدول من جهود الولايات المتحدة في فرض هيمنتها على العالم بالقوة، وأعلن الرئيس الباكستاني برويز مشـرف أن الولايـات المتحدة قد هددت باكستان بتدميرها وإعاد ا إلى العصر الحجري، إذا لم تتعـاون معهـا في الحـرب علـى أفغانستان، وفتح مطارا ا وموانئها وأجوائها لمرور القوات الأمريكية، انظر:

Usborne, David. Musharraf: US Threatened to Bomb Pakistan, *The Independent* Sept 22, 2006.

النوع من التعليم بأنه يولد الكراهية والعنف والإرهاب.

ومن الطريف ملاحظة أن الكثير من القيادات والرموز الفكرية السياسية في الحركات الإسلامية ليست نتاج التعليم الديني النظامي. فمرشدو الإخوان المسلمين في مصر السبعة ليس من بينهم من تخرج من الأزهر، وأعضاء مكتب الإرشاد الحالي الإثني عشر المعرف م في موقع "إخوان أون لاين" ليس من بينهم إلا شخص واحد يحمل شهادة من الأزهر في أصول الدين واللغة العربية، في حين أن ثلاثة منهم أطباء واثنان أساتذة في الهندسة، وثلاثة أساتذة في العلوم الطبيعية، ويتوزع الباقي على تخصصات الخدمة الاجتماعية والحقوق، بينما يحمل المرشد الحالي شهادة في التربية الرياضية.[8] وسيكون من المفيد حصر تخصصات قيادات الحركات الإسلامية في البلدان الأخرى والوصول إلى بعض الاستنتاجات. ولكن من الواضح أن ما يسمى بالأصولية الدينية في الدائرة الإسلامية -من شخصيات وحركات وتنظيمات- لم تكن نتاجاً للتعليم الديني، فأبو الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب ليسوا من خريجي المدارس الدينية، بل إن مبررات قيام كثير من الحركات الإسلامية الاعتراض على التعليم الديني التقليدي. ولقد كان يذكر من المفارقات في علاقة الحركات الإسلامية بالتعليم الديني أن النشاط الحركي الإسلامي لطلبة كليات الطب والهندسة والعلوم في كثير من الأحيان كان أشد ظهوراً وأعمق أثراً من زملائهم في كليات الشريعة، وأن الحركة الطلابية الإسلامية في السودان كانت أضعف ما تكون في جامعة أم درمان الإسلامية! وأن ما يسمى بظاهرة الأصولية الإسلامية لم تكن -على الأقل منذ منتصف القرن العشرين وحتى الآن- مرتبطة ارتباطا طرديا بالتعليم الديني ومؤسساته التقليدية في المدارس أو الجامعات. ومن المعروف أيضاً أن التسعة عشر رجلاً الذين ا موا بخطف الطائرات في أحداث الحادي عشر من أيلول سنة 2001 في أمريكا، بصرف النظر عن مدى صحة التهمة، لم يتخرجوا من مؤسسات التعليم الديني، ومن ثم لم يتمكن مؤلف كتابٍ "الجنود المثاليون" أن ينسب أسباب تطرفهم إلى مناهج التعليم الديني، بل تبين له -على العكس

---

[8] http://www.ikhwanonline.com/SectionsPage.asp?SectionID=214

من ذلك- أن دراسا ـم كانت في غير مجال الدين.[9]

ولذلك فإن استهداف مؤسسات التعليم الديني أو مناهج التعليم الديني بالحصار أو التطوير تحت ضغوط "الحرب على الإرهاب ومقاومة التطرف" لن يؤدي إلا إلى نتائج عكسية، وربما يطور صوراً لمقاومة هذه الضغوط وإفشال أثرها عن طريق الآليات المعروفة في علوم التربية بالمناهج الخفية، أو يكرس التشدد والتطرف الديني، ويفشل جهود الإصلاح والتجديد المخلصة.

والتعليم في بلاد المسلمين في مجمله -في مؤسسات التعليم العام وفي الجامعات- يمر في أزمات متعددة، ذلك أن كلفَته أخذت تتضاعف، في حين أخذت الحكومات تقلل من التزامها تجاه هذه الكلفة المتزايدة، وأخذت تتيح مجالاتٍ أوسع للقطاع الخاص وللاستثمار التجاري، كما أتيح ا ال بقصد أو بغير قصد للمؤسسات الأجنبية لدخول ميدان التعليم في بلاد المسلمين، مما أحدث تشويشاً شديداً في فلسفة التعليم وأهدافه، وغاب عنه البعد التربوي الذي يستهدف صياغةَ شخصية الإنسان المؤمن بربه، الواثق بنفسه والمنتمي إلى أمته ووطنه. والتعليم العام في بلاد المسلمين لا يقل حاجة عن التعليم الديني إلى التحديث والتطوير، وتوظيف الأساليب الحديثة المتاحة.

4. رؤية العالم والانتساب إلى الحركات الإسلامية

يتشرب المنتسبون إلى الحركات الإسلامية عناصر رؤيتهم لأنفسهم وغيرهم بطريقة تدريجية، تتزايد عمقاً وسعة مع الوقت، وتكون أكثر تأثيراً إذا جرى الانتساب في مرحلة مبكرة من العمر. وتتم عملية التزود ـذه العناصر عن طريق تعليمات التكوين والتأطير التنظيمي، والمناهج الدراسية التربوية والحركية التي تتدارسها مجموعات التنظيم. وتعمل الأهداف المعلنة للحركة الإسلامية على رسم الحدود العامة لرؤية العالم. فهذه الأهداف تحدد رؤيةَ الحركة للمجتمع الذي ـدف إلى بنائه، وطبيعة المبادئ التي تحكم علاقات الأفراد والفئات المختلفة في هذا ا ـتمع وعلاقة ا ـتمع بغيره.

[9] McDermott, Terry. Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It, New York: HarperCollins. 2005.

إنّ مجرد الانتساب إلى الحركات الإسلامية، وعمق الصلات "الإخوانية" الحميمة التي تبنى بين أفراد الحركة وأسرهم، وقراءات التزكية النفسية، وكتائب التربية الروحية، والعبادات الجماعية، تولد أنساً وإلفة بين الأفراد، كل ذلك يجعلُ الفرد يحرص على البقاء في هذه الأجواء الطهورية، بعيداً عن أية أجواء أخرى، حتى ما تتطلبه علاقات القربى والأرحام. ومع ما يبدو في هذه الأجواء من فضائل، فإ ا يمكن أن تحدِثَ أثراً سلبيا في رؤية الأفراد للآخرين خارج الحركة، تجعلُهم يتجنبون الصلة با تمع الذي يفترض أن يعملوا على إصلاحه، وتصبح واجبات العمل التنظيمي الداخلي عندهم أكثر جاذبيةٍ من العمل العام ونشر الدعوة ونضال الخصوم والمخالفين ومحاججتهم في ا تمع المحلي. وإذا كانت هذه الصورة تعرض في هذا السياق بوصفها مشكلةً من مشكلات العمل التنظيمي، فإنه يمكن التهوين من شأ ا، بالتأكيد على أن بعض الأفراد يميلون إلى ممارسة النشاط الداخلي، وآخرين يميلون إلى ممارسة النشاط في ا ال العام، وكل ميسر لما خلِق له، وتصبح المسألة مسألة إدارة حكيمة للموارد البشرية ووضع الفرد المناسب في العمل المناسب. لكن المشكلة تظهر في ضعف إمكانيات التكيف مع المواقف التي تمر ا الحركة ومتطلبات السلوك والنشاط الدعوي في المراحل المختلفة، ومتطلبات التوازن في شخصية الداعية، فضلاً عن انعكاس هذا التفاوت في الاستعداد عند أفراد الحركة على رؤية الآخرين لهذه الحركة، من خلال النماذج التي تواجههم من أفرادها.

ويبدو أن البعد السلبي لرؤية العالم التي تتكون في بعض أطر الحركات الإسلامية من خلال الانكفاء إلى الداخل، يصبح بعد فترة عبئاً يستشعر بعض الأفراد ثقله على شخصيا م.[10]

ولكن الظروف العامة في ا تمعات التي تعمل فيها هذه الحركات تكون في بعض الأحيان أكثر تأثيراً من مناهج الحركات وتوجيها ا؛ مما يؤدي إلى تعديل في رؤية العالم

---

[10] يشكو بعض الأفراد في جلسا م الخاصة من مشاعرهم السلبية تجاه غير المنتسبين لحركتهم، وهي مشاعر تصـل حد الكراهية، وتتم هذه الشكاوى في حالات الصفاء النفسي وجلسات التقييم الذاتي التي تكون أشبه بمواقـف "الاعتراف بالذنب."

لدى الأفراد، وربما إلى توليد رؤية جديدة مختلفة تماماً عما تحاول الحركات الإسلامية تكوينه؛ فالتعذيب الجسدي والنفسي، الشديد القسوة، الذي تعرض له آلاف المعتقلين في سجون مصر الناصرية في الخمسينات والستينات، وحملات الحرب الإعلامية وما رافقها من بؤس اقتصادي واجتماعي، ومغامرات انقلابية دموية في كثير من الأقطار، وهزائم عسكرية ماحقة أمام إسرائيل... كل ذلك لم يكن ليفيد معه التفكير الإصلاحي والدعاءُ بالهداية للحكام، والدعوةُ بالكلمة الطيبة، وتطبيقات مشروع الإصلاح طويل النفس: الفرد المسلم فالأسرة المسلمة، فا تمع المسلم، فالدولة المسلمة. ولم يكن غريباً أن تسود فكرة التقسيم الثنائي للمجتمع: إلى جاهلي وإسلامي، وتتكرس أفكار البراء والولاء، وأن يؤدي ذلك إلى إرباك العمل التنظيمي، وصعوبة ضبط توجهات الأفراد وتجاو م مع البرامج الاجتماعية والسياسية للحركات. ونشأت في داخل الحركات -نتيجة لذلك- جيوب تدعو إلى ممارسة التربية الطهورية من خلال العزلة بعيداً عن تأثيرات ا تمع الجاهلي، وانفصلت بعض هذه الجيوب لتؤسس جماعات العنف والعمل المسلح.

لكن بعض القيادات كانت لا تزال تؤمن بأن رؤيتها للعالم لا تتأسس على ردود الفعل، وإنما على أساس المبادئ الراسخة، فنشر الإخوان المسلمون في الأردن في مطلع السبعينات نشرة "هوية ا تمع،" لتأكيد الرؤية الإصلاحية للحركة بعيداً عن صور التطرف في الرؤية أو الممارسة، ونشر الإخوان المسلمون في مصر كتاب "دعاة لا قضاة" الذي قيل إن مرشد الجماعة آنذاك كان قد أرسل فصوله من داخل سجنه إلى أعضاء الجماعة في السجون الأخرى، ليحد من نزعات الغلُو والتطرف والتكفير.

ومع كل ذلك فإنه لا تزال بعض الأدبيات السائدة في برامج التربية الفكرية ونشاطات الشحن الروحي والنفسي تجعلُ من أبناء الحركة "جماعةَ المسلمين" ومن ثم فإن ولاءهم لا يكونُ إلاّ لله ولرسوله ولهذه الجماعة، أما الشعب والدولة والوطن فكلها أصنام لا تستحق الولاء، والافتراض قائم في الأساس على التعارض بين التشريعات الوضعية والتشريع الرباني، ولذلك فـ"لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وعليه -ومن باب أولى- لا يكون للشرعية الدولية، أي اعتبار ديني.

5. كيف يقيّم الإسلاميون رؤيتهم للعالم؟

رؤيةُ الإسلاميين للعالم، لا يسهل فهمها بالاعتماد الحصري على الفهم الذي يقدمه الإسلاميون أنفسهم عن أنفسِهم، فالإنسانُ أحياناً لا يرى نفْسه جيداً، وقد لا يرى إلا جزءاً من الصورة الكلية، وبعض الجوانب يصعب رؤيتها وفهمها إلا إذا توافرت لها رؤيةٌ خارجية متحررة من تحيزات الذات.[11] ومع أن بعض الحركات الإسلامية تقيم علاقاتٍ جيدةً مع حركات وتنظيمات وأفراد من خارج صفوفها، وتتحالف مع هذه الجهات أحياناً في مواقف سياسية أو فكرية، فإن التكوين الفكري والنفسي لكثير من الأفراد لا يزال لا يستسيغ ذلك، وإذا قَبِلَه فإنه يقْبلُه سياسةً لا شرعاً. وربما تقتضي الحكمة أن تؤصلَ هذه الحركات لمواقف التعاون والتحالف هذه، تأصيلاً شرعياً يريح ضمائر الشباب في هذه الحركات، ويجعلُ من الممكن السير خطوة أكثر أهمية، وهي أن تعتمد هذه الحركات -في محاولة التخطيط الواعي لبناء عناصر رؤيتها للعالم- على مدخلات خارجية تستفيد فيها من الطريقة التي يفهم فيها الآخرون رؤية الإسلاميين للعالم. ومن المؤمل أن لا يثير ذلك حفيظة الإسلاميين، إذا وجدوا فيه بعض النقد؛ فالمناطق الرمادية[12] -في تفكير الإسلاميين ومواقفهم- التي أخذ كثير من الباحثين يشيرون إليها، وتستعيرها بعض القيادات من باب المناكفة السياسية، أصبحت قضية من المفيد أن يناقشها الإسلاميون فعلاً، حتى يستطيع الآخرون فهمهم بصورة أفضل.[13] فمقام الحديث عن المناطق الرمادية لا يكون في

---

[11] من أجل ذلك كان "المؤمن مرآة أخيه". والمعنى جاء من حديث يرويه أبو داود عن أبي هريرة عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال: المؤمن مرآة المؤمن والمؤمن أخو المؤمن يكف عليه ضيعته ويحوطه من ورائه. انظر: السجستاني، أبو داود. **سنن أبي داود**. الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999، ص 533.

[12] لماذا انفرد الإسلاميون بساحة المعارضة؟حوار مع الدكتور عمر حمزاوي الباحـث في مؤسسـة كـارنيجي في واشنطن، في ندوة "مركز الحوار العربي" بواشنطن. انظر: **www.wfrt.net/WP/cotil/pep3.htm - 36k**

[13] يبدو أن بعض الحركات الإسلامية أخذت تحاول توضيح ما سمي بالمناطق الرمادية، ومن ذلك ما كتبه عضـو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين في مصر وضمنه رسالة موجهة إلى مؤسسة كارنيجي للسـلام الـدولي يوضح فيها موقف الجماعة من النقاط الست التي وردت في تقرير المؤسسة عن الإسلاميين، وكانت الرسـالة بعنوان: الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية. انظر:

جميع الحالات حكماً قيمياً على جهود الإسلاميين في ميادين العمل المختلفة، وإنما هي محاولات من النوع الذي يمارسه الإسلاميون أنفسهم في مراحل عملهم على المستويات المختلفة. لكن النظرة الكلية في أي عملية تقويم تحتاج في الغالب أن تستهدي بمن يملك النظرة من الأعلى ومن الخارج، حيث يمكن أن يرى ما لا يراه من في الداخل. وعندما يدعو الإسلاميون إلى حلقات المراجعة والتقويم باحثين وخبراء من غيرهم، فإن ذلك يعد علامة صحة وعافية في التنظيم، ومنهجاً في التربية والتكوين، وصوتاً إعلامياً يدحض شبهة الانغلاق، وتعبيراً عن الثقة بالنفس، وتقديراً للمعرفة الموضوعية، وتأسيساً لجسور العلاقات الإيجابية مع الآخرين.

6. **رؤية العالم عند الإسلاميين** في **إطارها السياسي**

لا غرابةَ أنْ يسيطر الهَم السياسي على رؤية الإسلاميين للعالَم، فرؤيةُ العالَم هي رؤيةٌ للأمة الإسلامية وعلاقتها بالآخر. ورؤيةُ الأمة ترتبط بالإمامة والخلافة، وهو موضوع لجدل عريض يمتد من رؤيته محوراً للتفكير السياسي المعاصر، إلى رؤيته صفحة من التاريخ يمكن أن تطوى دون أن تخسر الأمة شيئاً. ورؤيةُ الآخر ترتبط بالعلاقات الدولية وحالات الحرب والسلم، وهو موضوع يفرض نفسه على الواقع الإسلامي المعاصر ليلَ ار. وفوق ذلك فإن السياسة المحلية في بلادنا أصبحت تتحكم في فعاليات ا تمع المعاصر كافة، فالتوجيه الإعلامي، والبرامج الثقافية، والمناهج التربوية، وخططُ التنمية، أكثرها قصيرة المدى، وتخدم النظم السياسية القائمة ومصالح أصحاب النفوذ فيها، أكثر مما تخدم المصالح الحقيقية للشعوب. ولذلك فإن عناصر الرؤيةِ الكلية للإصلاح عند الإسلاميين -في كثير من الأحيان- هي رد فعلٍ للواقع السياسي الداخلي والخارجي بكل ضغوطه ومؤثراته.

ولا غرابة أن تسيطر التجربة التاريخية على رؤية الإسلاميين للمجتمع الذي يطمحون إلى بنائه، ذلك أن صورةَ الدولةِ الحديثة في مجتمعات المسلمين جاءت على

- أبو الفتوح، عبد المنعم. الإسلام الإصلاحي: إيضاح المناطق الرمادية، **نشرة الإصلاح العربي**، مجلد 4، عدد 6، يوليو 2006.

النمط الأوروبي، حيث تتحدد في حدودٍ سياسية يعيش ضمنها مواطنون، يلتزمون بعقد اجتماعي مدني، يتيح قدراً كبيراً من حريات الاعتقاد والسلوك والتعبير، ضمن دستور وضعي، يحفظ حق الأفراد في ممارسة التدين على المستوى الفردي في مؤسسات خاصة. وهذه الصورة الحديثة لا تنسجم مع الصورة التاريخية التي يقرأ عنها مسلمو اليوم في تراثهم، ولم تتأصل -في المقابل- تجارب معاصرة في بناء الدولة الإسلامية الحديثة التي تصلح في الذهنية الإسلامية أن تكون بديلاً معاصراً عن النموذج التاريخي.

ولا غرابة أن تفتقد هذه الرؤية صورة المشروع الحضاري المتكامل الذي يتوقع أن يعمل الإسلاميون في إطاره؛ ذلك أن هذا المشروع في صيغته المعاصرة هو تصور للمجتمع الذي يريد الإسلاميون بناءه، وهو بالتأكيد مجتمع معاصر تستخدم فيه مواد البناء المعاصرة، وأدوات البناء المعاصرة. والعناصر الفكرية والتصورية لهذا المشروع لا تزال أقرب إلى الصور التاريخية منها إلى صور الممكنات المعاصرة، وهي أقرب إلى الآمال والطموحات منها إلى البنى الواقعية والبرامج العملية. ورغم التأكيد على أن رؤيةَ العالم الإسلامية هي قاعدة انطلاق أي مشروع حضاري إسلامي، فإن أكثر الحديث عن رؤية العالم يتم من خلال إعادة أساسيات الفهم الإسلامي للكون والحياة والإنسان في غيبة عن السقف الحضاري والواقع المعاصر، وفي صورة يصعب تحويلها إلى برامج تتوجه إليها جهود المخلصين من الدعاة والباحثين والمفكرين، بصورة ينعكس أثرها على التقدم في بناء المشروع، وتطوير برامجه والتقدم في امتلاك خبرات أكثر نضجاً.

وربما تكشف الممارسة المتزايدة لمشاركة الإسلاميين في العملية السياسية في بلدا م عن إشكالات تتطلب مزيداً من الوضوح والتحديد في تفكير الإسلاميين ومواقفهم، ما كان لها أن تتضح بدون هذه المشاركة. فثمة تخوف قد يكون مشروعاً لدى فئات عديدة في ا تمع من وصول الإسلاميين إلى السلطة؛ من ذلك تخوف الأقليات غير المسلمة على حقوقها المكتسبة، وتخوف الدول الغربية على مصالحها في الوصول إلى النفط والمواد الخام الأخرى بالأسعار الملائمة لها، والأسواق الاستهلاكية لمنتجا ا، وتخوف كثير من الناس العاديين من خنق هامش الحريات العامة في مسائل الاعتقاد والتعبير والسلوك، وتخوف

قطاعات من النساء من سلبهن ما تحقق لهن من مكاسب...الخ[14]

ولا يزال بعض الإسلاميين حتى الذين يمارسون المشاركة السياسية في بلدا م لا يرونَ -في قرارة أنفسهم، وجلسا م الخاصة- أن الديمقراطيةَ إطار سليم من الناحية الإسلامية، فهم يرون بوضوح المرجعيةَ الغربية في الدعوة إلى نشر الديمقراطية، وهم يرون بوضوح المرجعية الغربية في الأدوات والنماذج الغربية لتطبيق هذه الديمقراطية وممارستها، وهم يرون بوضوح -بعد ذلك كله- ممارسات الغرب في التنكر لما تفرزه الديمقراطية من نتائج!

خاتمة

ارتبط لفظ "الإسلاميين" في الإعلام الغربي مع مطلع القرن الحادي والعشرين بالعنف والإرهاب، سواءً أحببنا ذلك أم كرهناه. ولا تنقص هذا الإعلام أمثلةٌ يستشهد ا على ذلك، من عمليات استخدام العنف في مناطق تشملُ شرق العالَم وغربه، من نيويورك وواشنطن إلى إندونيسيا، مروراً بخليج عدن وشرق أفريقيا، وكشمير وباكستان وأفغانستان والشيشان ولندن ومدريد وصحراء سيناء وفلسطين ولبنان...الخ. وحتى عندما يشكك الإعلام الغربي في صحة نسبة بعض هذه الأعمال إلى "تنظيم القاعدة" بوصفه لم يعد قادراً على التخطيط لعمليات إرهابية وتنفيذها، فإن هذا الإعلام يقَرر أن "القاعدة" أصبحت "عقيدة للمواجهة العالمية"، و"الجهاد"، و"الحرب المقدسة" الإسلامية، وأنّ هذه الممارسات التي تنبثق عن هذه العقيدة إنما تعبر عن "رؤية للعالَم."[15] وقد دخل مصطلح "رؤية العالَم القاعدية" al-Qaeda worldview or al-Qaedaism، لغة

---

[14] نشرت مؤسسة كارنيجي للسلام دراسة تتحدث على ستة مسائل ترى أن على الحركات الإسلامية أن توضح موقفها منها بصورة واضحة ومحددة وخالية من الغموض والمساحات الرمادية. وكانت هذه القضـايا هـي: الشريعة، والعنف، والتعددية السياسية، والحقوق المدنية، وحقوق المرأة، والأقليات. انظر: نشرة الإصلاح العربي تصدر عن مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي - ترجمة دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر:
http://www.alwatan.com.kw/arb

[15] Murphy, Dan and La Franchi, Howard. Special Briefing: How Radical Islamists see the World, *Christian Science Monitor*, August 2, 2005.

البحث العلمي في الجامعات ومراكز البحوث.[16]

بعض الزعماء الغربيين يتحدثون بشيء من الاستغراب عن أن الإسلاميين المتطرفين يملكون رؤية للعالَم مختلفةً عن رؤيةِ العالَم السائدة في الغرب، وعندما طَرح الرئيس الأمريكي "بوش" سؤالَه المشهور: لماذا يكرهوننا؟ أجاب -هو نفسه- بأن الإرهابيين المسلمين، يملكون رؤيةً للعالَم تجعلُهم يحسدون الشعب الأمريكي على الحرية والديمقراطية التي يتمتع ا، وأ م يكرهون أمريكا لأ م لا يؤمنون بالقيم الأمريكية، وأن المطلوب من هؤلاء المتطرفين أن يغيروا رؤيتهم للعالَم، وأن الولايات المتحدة الأمريكية تدفع الملايين من الدولارات لمساعدة العالم الإسلامي على تطوير المناهج التعليمية التي تعمل على بناءِ رؤيةٍ جديدة للعالَم تنزع روح الكراهية، وتؤسس للسلام والتعايش، وتقوم على الديمقراطية. بينما يؤكد بعض الباحثين في قضايا الإسلام والمسلمين في الغرب، وبخاصة في قطاع الزعماء الدينيين والمبشرين أن المسلمين -عامة وليس فقط الإسلاميين منهم- يمتلكون رؤيةً للعالَم تختلف عن رؤية المسيحيين واليهود في الغرب.

وثَمةَ من يرى أن الإسلاميين يصوغون رؤيتهم للعالَم -بصفة دائمة- في شكل ردةَ فِعلٍ ضِد الغرب. ويبدو أن ثمة افتراضاً بأن المسلمين لا يملكون حق امتلاكِ رؤيةٍ للعالَمِ خاصةٍ م. فَهلْ كان ذلك تعبيراً عن المشاعر الاستعمارية التقليدية التي كانت ترى أن الشعوب المستعمرة لا تملك القدرةَ على حكمِ نفْسِها وتدبير شؤو ا، فلا بد من "انتداب" من يتولى "الوصاية" عليها أو "الحماية" لها، حتى تتأهلَ -يوماً ما- للاستقلال؟!

ومن الطريف أن الرئيس الإيراني أحمدي نجاد أرسلَ رسالةً مفتوحة إلى الرئيس الأمريكي بوش في يونيو 2006، وعندما أجرت شبكة التلفزيون الأمريكية (سي بي أس نيوز) مقابلة معه حول مضمون الرسالة، قال: إنه يريد من وراء هذه الرسالة أنْ "يفتح

[16] Dhanrajgir, Nikhil. From Dissociated Hegemony towards Embedded Hegemony, *Journal of Scinec and World Affairs*, (Utrecht University , the Netherlands) Vol 1 No.2, 2005, 123-131

نافذةً ليتمكنوا (القادة الأمريكيون) من "رؤيةِ العالَمِ" بطريقةً مختلفة..."[17]

وفي ضوء فهمنا لمركزية الصراع بين رؤى العالَم يسهلُ أنْ نفْهم الدعوةَ التي أطلقها وزير الدفاع الأمريكي "رامسفيلد" بأن الحرب على الإرهاب يجب أن تكون "حرب أفكارٍ" في المقام الأول.[18] ومن ثَم فإن الصراع على مناطقِ النفوذ ومصادرِ الطاقة وأسواقِ المنتجات، وغير ذلك من صور التضارب في المصالح، لم تعد كافيةً لتفسير أزمات العالَم المعاصر؛ فدخلت عبارات مثل "حرب الأفكار،" و"التناقض بين رؤى العالم،" و"صراع الحضارات،" لغةَ البحثِ العلمي والتغطيةِ الإعلامية لقضايا العالَم المعاصر.

إن الأزمةَ التي تواجه عالَم اليوم هي بالتأكيد –وفي بعض جوانبها على الأقل- أزمةٌ في رؤيةِ العالَمِ، ونحن نلاحظ أن الإسلاميين يتوزعون على أطراف هذه الأزمةِ بطريقة لا تخلو من تناقض؛ فقد تكون بعض مكوناتِ رؤيةِ العالَمِ كامنةٌ في برامج التربية الفكرية والتنظيمية للإسلاميين، ومِن ثَم يلزم أنْ تأخذَ هذه البرامج حظها من المراجعة والتطوير؛ وقد تكون القنوات الإعلامية للإسلاميين بحاجة إلى تعزيز دورها في

---

[17] جريدة الشرق الأوسط الدولية بتاريخ 11/8/ 2006 العدد 10118.

[18] ليس سرا أن يؤكد المفكرون الغربيون على أن "الحرب على الإرهاب" يجب أن تكون أساساً حرباً أيديولوجية وحرب أفكار. بل إن عدم النجاح في الحرب الساخنة على الإرهاب التي تستخدم أقسى ما تفتق عنـه عقـل البشر من القدرة على التدمير المادي والبشري والنفسي، بدأ يعزى إلى فشل العسكريين والسياسيين في الحرب= =الفكرية، وهذا ما تحدث عنه وزير الدفاع الأمريكي رامسفيلد في عدد من المناسبات وقال بصورة محددة مـا ترجمته: "نحن في حرب أفكار، كما نحن في حرب كونية على الإرهاب، فالأفكار مهمة ونحتاج إلى التقدم ا، ويلزم توصيل هذه الأفكار بطرق تقنع المستمعين، وفي كثير من الأحيان لا نكون أفضل المرسـلين لأفكارنـا" انظر:

Gertz, Bill. U.S. lacks direction, cohesion in war of ideas, *Washington times*, Oct. 30, 2003.

ويبدو أن الفشل لا يزال يلاحق الجهود الأمريكية في هذا ا ال، فقد نشرت الجريدة نفسها في عددها الصادر 27 آذار (مارس) 2006 مقاطع من خطاب رامسفيلد أمام أساتذة وطلبة كلية الحرب العسكرية، منها تأكيده أن: "أمريكا لم تنجح في الحد من الدعم الإيديولوجي للمتطرفين الذي يمارسون الإرهاب في العالم، وإذا حـاول أن يضع تقديراً لمدى نجاح أمريكا في "معركة الأفكار" فإ ا لا تستحق أكثر من د أو د+، وأننا لم نجـد المعادلـة المناسبة لمواجهة الرسالة التي يقدمها المتطرفون...".

إيصال رسالتِهم -بصورة واضحةٍ ومحددة- إلى المَعنيين بأمرهم في الداخل والخارج؛ وقد تكونُ بعض الشخصيات غير المركزية في بنيةِ الحركةِ أعلى صوتاً من الحركة نفسِها؛ وقد تكونُ الأطر التنظيمية للحركة غير قادرةٍ على الوصول برؤية الحركةِ ومواقِفِها إلى حيثُ يجب أنْ تصِل؛ وقد تكونُ هذه الأطر متخلفةً عن متطلبات التدافع والتفاعل مع البيئات السياسية المعاصرة، بطريقة فاعلةٍ ومؤثرة...

وإذا كانت مراكز البحثِ والدراسات في العالَمِ تجهد في دراسة موضوع الإسلاميين، وتنوع الرؤى لديهم، فإن من المفيد حقاً أنْ يتولّوا -هم أنفسهم- بذلَ الجهدِ في دراسة واقِعِهم ومكونات فكرهم، ورؤيةِ الآخرين لهم، ورؤيتِهم للآخرين، ويشرِكوا غيرهم من الباحثين المتخصصين في هذه الدراسة؛ فتحديد مكوناتِ رؤيةِ العالَمِ عند الإسلاميين، ومحاولةُ بيانِها وتوضيحِها مطلب مشروع، عليهم أنْ يتولّوا أمره، والافتراض الذي ينفعهم هنا أنْ يتجاوزا مقولة: إن الذي يريد الوضوح في تفكيرنا ومواقِفنا يستطيع أنْ يراه، ومن لا يراه فإنه لا يريد رؤيته!

الرؤية الإسلامية للعالم
وأثرها في تحديد السياسة الخارجية

عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني*

مقدمة

من المناهج العلمية المحكمة التي قررها علماء الأصول لتوجيه دارسي النص الشرعي تقريرهم وجوب فهمِ جزئيات الشريعة على ضوء كليا ا وبالعكس[1] وتشكل كليات الشريعةِ أحد محددات الرؤيةِ الإسلامية الكلية للعالم، مثلما تمثل هذه الكليات المصالحَ الإنسانية الحيوية.

وتتمثل هذه الكليات بالمبادئ العامة مثل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ومبدأ: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، ومبدأ إعداد القوة الرادعة المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ومبدأ حفظ صورة المسلمين نقية أمام الرأي العام العالمي، ومبدأ أن الإسلام جاء رحمة للعالمين، وهذا ما نطق به القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، ومبدأ تسخير الأرض وتذليلها للإنسان، ومبدأ أن الأرض لله يورثها عباده الصالحين مما نطق به القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (الأعراف: 128)، وتشهد لهذه المبادئ -كما قلت- القواعد العامةُ المستفادة من النصوص أو الاستقراء.

ومن تطبيقات مبدإ فهم الجزئيات على ضوء الكليات موقف الرسول الكريم ﷺ من

* أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، a.kelane@yahoo.com

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج2، ص63.

قضية قتل عبدالله ابن أبي بعد أن تلفظ بكلمة الكفر، وأدانه القرآنُ الكريم، بقوله تعالى: ﴿يحلِفُونَ بِاللّهِ ما قَالُواْ ولَقَد قَالُواْ كَلِمةَ الْكُفْرِ وكَفَرواْ بعد إِسلاَمِهم﴾ (التوبة: 74)، وحينما طلب عمر بن الخطاب قتل هذا المنافق قال الرسول صلّى الله عليه وسلم: "دعه، لا يتحدث الناس إن محمدا يقتل أصحابه!"[2]

وقد استند الرسول الكريمﷺ إلى الرأي العام الدولي في قضية أخرى مشا ة يذكرها الإمام أحمد، "عن جابر بن عبد الله قال: لما قسم رسول اللهﷺ غنائم هوازن بين الناس بالجعرانة قام رجل من بني تميم فقال: اعدِل يا محمد، فقال: ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل، لقد خبت وخسرت إن لم أعدل. قال: فقال عمر: يا رسول الله، ألا أقوم فأقتل هذا المنافق؟ قال: معاذ الله أن تتسامع الأمم أن محمدا يقتل أصحابه."[3]

وترى في تعليل الرسولﷺ للحكم التفاتاً واضحاً للرأي العام العالمي الذي هو من كليات الشريعة؛ لما له من أثر في دخول الناس في دين الله، فلم يكن توقف النبي عن معاقبة الشخص الوارد خبره لعدم كفاية الأدلة، فإثبات الجرم في ابن أُبي قد تم بإدانة القرآن، وليس بعد القرآن من معقب، وإنما هو التفات إلى مبدإ كلي قائم على الموازنة بين المصالح والمفاسد من جهة، وعلى أهمية أن تبقى صورة الإسلام بعيدة عن ما ينفّر من الدخول في دين الله.

وتجد تطبيق هذا المبدإ، وأعني به الالتفات إلى الكليات كما في قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يا أيها الذِين آمنواْ لاَ تحِلواْ شعآئِر اللّهِ ولاَ الشهر الْحرام ولاَ الْهدي ولاَ الْقَلآئِد ولا آمين الْبيت الْحرام يبتغونَ فَضلاً من ربهم ورِضواناً وإِذَا حلَلْتم فَاصطَادواْ ولاَ يجرِمنكُم شنآنُ قَومٍ أَن صدوكُم عنِ الْمسجِدِ الْحرامِ أَن تعتدواْ وتعاونواْ علَى الْبر والتقْوى ولاَ تعاونواْ علَى الإِثْمِ والْعدوانِ واتقُواْ اللّه إِن اللّه شدِيد الْعِقَابِ﴾ (المائدة: 2)،

---

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. تحقيق مصطفى البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ، كتاب التفسير باب قوله تعالى سواء عليهم، ج8، ص649، حديث رقم (4905).

[3] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند للإمام أحمد بن حنبل،** القاهرة: دار قرطبة، د.ت، ج3، ص354 وجاء في تعليق شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح وهذا إسناد حسن من أجل معاذ بن رفاعة. انظر: مك الموسوعة الشاملة.

وقد جاء في مناسبة الآية[4] أن رجلا يلقب بالحطم، واسمه شريح بن ضبيعة البكري[5]، قدِم على النبيﷺ ليرتاد وينظر فقال: إني داعية قوم فاعرض علي ما تقول! قال له: أدعوك إلى الله أن تعبده، ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم شهر رمضان، وتحج البيت. قال الحطم: في أمرك هذا غلظةٌ، أرجع إلى قومي، فأذكر لهم ما ذكرت، فإن قبلوه أقبلت معهم، وإن أدبروا كنت معهم. قال له: ارجع، فلما خرج قال: لقد دخل علي بوجه كافر، وخرج من عندي بعقبي غادرٍ، وما الرجل بمسلم! فمر على سرحٍ لأهل المدينة فانطلق به، فطلبه أصحاب رسول اللهﷺ ففا م، وقدم اليمامة، وحضر الحج، فجهز خارجاً، وكان عظيم التجارة، فاستأذنوا أن يتلقوه ويأخذوا ما معه، فأنزل الله عز وجل: ﴿يا أيها الذِين آمنوا لا تحِلوا شعائِر اللهِ ولا الشهر الْحرام ولا الْهدي ولا الْقَلائِد ولا آمين الْبيت الْحرام﴾ (المائدة:2).

فالرجل الملقب بالحطم كان قد جاء على رسول اللهﷺ مدعياً أمرا وفي حقيقته أمر آخر، وقد نبه الرسولﷺ أصحابه إلى أن قصد الحطم الغدر، وقد قام فعلا بغصب سرح لهم من الغنم وفر هارباً، فرصد الصحابة تحركاته، وقدموا تقريرهم للنبيﷺ أن الحطم قد جاء إلى طريق المدينة ومعه الهدي قاصدا الحج، فاستئذنوا النبيﷺ بمهاجمته؛ لما سبق منه من غدر، فلم يأذن لهم لوجود عرف دولي أو محلي باحترام القاصدين للحج رغم أنه كان كافراً، ثم لما دخلت الجزيرة في دين الله أعلن الرسولﷺ للناس إلغاء ذلك العرف بمنع الكافرين من دخول الحرم، وبعد الإعلان والإنذار تم المنع.

ولعل في القصةِ شاهد يصلح للتخريج عليه في قضية "فقه الأرض"، ذلك أن مبدأ سيادةِ الدول وحقِ الدولِ بالبقاء أصبح من الأعراف الدولية المستقرة في القانون الدولي، وعليه فإن احترام هذا العرف الدولي من الأمور الواجب مراعا ا عند تطبيق الأحكام.

---

4 الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن الشهير بتفسير الطبري**، القاهرة: دار المعارف، 1971، ج4، ص492، انظر مك المكتبة الشاملة.

5 أسلم لاحقاً، ثم ارتد بعد وفاة النبي، وقتل باليمامة كافراً. انظر: الصفدي، صلاح الدين خليل. **الوافي بالوفيات**، ألمانيا الغربية: فرانز سشتاينر، 1970، ص2203.

كل هذه الوقائع التي أشرت إليها من قصة عمر بن الخطاب مع ابن أُبي، والأعرابي الذي أساء الأدب مع الرسولﷺ في الجعرانة، وقصة الحطمِ المشار إليها سابقاً في مناسبة آيات المائدة "لا تحلوا شعائر الله "، تؤكد أن الالتفات للرأي العام العالمي والحرص على نقاء صورة المسلمين عند تطبيق الأحكام الجزئية هو مما يوجبه التطبيق الصحيح للنص؛ لصلته بقبول الناس للإسلام وبإقبالهم عليه.

وبفوات هذا المنهج وبالتمسك بالجزئيات من غير التفات إلى الكليات يؤول الأمر إلى نقيض مقصوده، فيؤدي تطبيق حكم جزئي إلى خروج الناس أو نفورهم من دين الله. وفي التحذير من هذا المآل يقول الشاطبي: "إن من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل."[6]

أولاً: الرؤية الكلية في هدي الرسولﷺ وأصحابه

يلحظ الدارس لسيرة الرسولﷺ أنه كان يوجه أصحابه إلى الالتفات إلى الرؤية الكلية عند تطبيق الأحكام الجزئية، ومن أمثلة ذلك: ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: مرت بنا جنازةٌ فقام لها النبيﷺ وقمنا له، فقلنا: يا رسول الله، إنها جنازة يهودي؟! قال: (إذا رأيتم الجنازة فقوموا.)[7] وورد مثلُ ذلك عن الصحابة الكرام جاء في صحيح البخاري: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة فقاما، فقيل لهما إنها من أهل الأرض، أي من أهل الذمة، فقالا: إن النبيﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل له إنها جنازة يهودي، فقال: (أليست نفساً)[8]. قال ابن حجر[9] في شرح الحديث: "ومقصود الحديث أن لا يستمر الإنسان على الغفلة بعد رؤية الموت لما يشعر ذلك من التساهل بأمر الموت، فمن ثم استوى فيه كونُ الميتِ مسلما أو غير

[6] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، ج2، ص331.

[7] البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، حديث رقم (1249).

[8] المصدر السابق، حديث رقم (1250).

[9] العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج3، ص180، وانظر مكـ المكتبة الشاملة.

مسلم" وترى في تعليق ابن حجر تنبيه إلى المعنى الكلي الذي ينبغي الالتفات إليه وهو الاعتبار بأمر الموت، بقطع النظر عن ديانة الميت.

وفي التعليل إيماء واضح للالتفات للكليات المكونة للرؤية الكلية، وهو في الوقت نفسه تدريب من الرسولﷺ للصحابة الكرام على تجاوز النظر الجزئي الضيق. ويمكن تشبيه هذه النظرة الكلية بنظرة الطائر (Birds view) الناظر من علٍ بحيث ينظر نظرةً شمولية تتجاوز النظرة الضيقة للتفاصيل الصغيرة، وتتعامل مع الواقع بإحاطة وشمول بحيث لا ينشغل بحكم جزئي ويفوت مصلحة أكبر.

ولعل هذا المنهج النبوي في تدريبِ الصحابة للنظر إلى الكليات عند تطبيق الجزئيات، والالتفاتِ إلى الرؤية الإسلاميةِ الكليةِ للعالم هو الذي مكن الصحابة من مواجهة الوقائعِ المستجدة بمرونة؛ فحين أرسل أبو بكرٍ الصديق بعوثَ التحرير إلى بلاد الشام أوصاهم فقال: "أوصيكم بتقوى الله، لا تعصوا، ولا تغلوا، ولا تجبنوا، ولا تغرقوا نخلاً، ولا تحرقوا زرعاً ولا تحبسوا بهيمةً، ولا تقطعوا شجرةً مثمرة، ولا تقتلوا شيخاً كبيراً، ولا صبيا صغيراً، وستجدون أقواماً حبسوا أنفسهم للذي حبسوها؛ فذروهم وما حبسوا أنفسهم له، وستجدون أقواماً قد اتخذت الشياطين أوساط رؤوسهم أفحاصا؛ فاضربوا أعناقهم، وستردون بلدا يغدو عليكم ويروح فيه الطعام والألوان، فلا يأتينكم لون إلا ذكرتم اسم الله عليه، ولا يرفع لون إلا حمدتم الله -عز وجل-، ثم قال أيضا: بلغنا أن الله -تبارك وتعالى- يأمر يوم القيامة منادياً فينادي: ألا من كان له عند الله -عز وجل- شيء فليقم، فيقوم أهل العفو فيكافئهم الله -عز وجل- بما كان من عفوهم عن الناس."[10] فانظر كيف وجههم إلى قيمة العفو ليكون موجهاً للحكم، ولا يخفى أثر العفو في النجاح في إدارة الدولة، فرب تصرف خشن عنيف من السلطة في حق من خالفها الرأي تبقى آثاره حقباً.

وانظر كيف لم يسمح أبو بكرٍ بإحراق النخل رغم ما يظن بادي الرأي من إقرارٍ لذاك في سورة الحشر في قوله تعالى: ﴿ما قَطَعتم من لينةٍ أو تركْتموها قَائِمةً علَى أُصولِها فَبِإِذْنِ اللهِ ولِيخزِي الْفَاسِقِين﴾ (الحشر: 5)، ذلك أن هناك فارقاً بين التعامل مع مجموعة

[10] ابن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل،** مصدر سابق، ص71، حديث رقم (21).

محدودة من المتمردين، وتضييق الخناق عليهم بإتلاف وسائل الإمداد عليهم، وبين دولة وإقليم واسع أنت مقبلٌ على حكمه؛ تحقيقا لهدف الاستخلاف والعمارة في الأرض، فكيف تحكم دولة وتعمرها وقد أتلفت البنية التحتية فيها، ودمرت الشجر والزرع!؛ ومن هنا منع أبو بكر جيوش الفتح من قطع الشجر والنخل لفارق التفت إليه، ذلك أن "تدمير مصدرِ الرزق لشعوبٍ مطلوب كسب ودها للتمكن من الحكم، أمر لا تقبله قواعد السياسة الناجحة."[11]

ومن شواهد النظر الكلي ما حدث في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، إذ عقد المسلمون معاهدة صلح مع الجراجمة، وهم قوم غير مسلمين، كانوا يسكنون مدينة جرجومة في جبل اللكام في الثغر الشامي قرب أنطاكية، على الحدود بين بيزنطة والدولة الإسلامية، وكانوا يمالئون الإمبراطورية البيزنطية[12]، وهمّوا باللحاق بالروم حينما تم فتح إنطاكية، وقد تضمنت الاتفاقية المعقودة معهم على أن يكونوا أعواناً للمسلمين، وعيوناً (جواسيس) ومسالح (دوريات عسكرية) في جبل اللكام، وأن لا يؤخذوا بالجزية (لا يدفعوا الجزية)، وأن ينفلوا (يعطوا) أسلاب (غنائم) من يقتلون من عدو المسلمين، إذا حضروا معهم حرباً في مغازيهم.)[13]

وهذه الواقعة فيها مخالفة جزئيةٌ ظاهريا لمسألة وجوب مقاتلة الكافرين حتى يعطوا الجزية تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الذِين لاَ يؤمِنونَ بِاللّهِ ولاَ بِالْيومِ الآخِرِ ولاَ يحرمونَ ما حرم اللّه ورسولُه ولاَ يدِينونَ دِين الْحق مِن الذِين أُوتواْ الْكِتاب حتى يعطُواْ الْجِزيةَ عن يدٍ وهم صاغِرونَ﴾ (التوبة: 29). ومن الممكن اعتبار هذه الاستثناءات من تطبيقات مبدإ الاستحسان من القاعدة العامة التفاتا إلى مبدإ المصلحة والعدل.

---

[11] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية،** ترجمة وتعليق ناصر البريك، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص174.

[12] الحموي، ياقوت بن عبد الله. **معجم البلدان**، بيروت: دار الفكر، 1997، ج2، ص123.

[13] البلاذري، أحمد بن يحيى ين جابر. **فتوح البلدان**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج1، ص 163. والحموي، ياقوت بن عبد الله، **معجم البلدان**، مصدر سابق، ج2، ص123.

ثانياً: المبادئ الكلية الموجهة للاجتهاد الجزئي في موضوع فقه الأرض

إذا انتقلنا إلى موضوع فقه الأرض وعلاقة المسلمين مع غيرهم نواجه بسؤالٍ: ما هو الكلي الذي ينبغي فهم الجزئي على ضوئه؟

هناك عدد من الأحكامِ الشرعية والأهدافِ التي يسعى المسلم لتحقيقها في حياته، ويعتبر تحقيقها إنجازاً هو سبب للسعادة الفردية، مثلما هو مصدر افتخار على مستوى الأمة، من مثل تحقيق سيادة شرع الله تعالى، ورفع الظلم عن المستضعفين، ومجاهدة الطغاة. وهنا يواجه الفرد المسلم بمجموعة أسئلة: ما هو الجهاد الذي يأمر الله تعالى به؟ كيف يمكن للمسلم المقيم في بلاد الغرب أو الشرق غير المسلم أن يشارك في نصرة الإسلام؟، وهل العملُ على خدمة مواطني الدول، بقطع النظر عن دينهم، ضمن برامج المساعدات والتدريب الإداري والفني هو نوع من الجهاد أو البر الذي أمر الله تعالى به؛ لما فيها من زيادة قدرات الإنسان وتأهيله، وهل هذا مما يدخل ضمن المقاصد العامة للتشريع؟

ثم هل يمكن للمسلم أن يعمل على سيادة شرع الله تعالى، أو أسلمة الإدارة من خلال وسائل سلمية مثل دليل الأخلاق Code of ethics، أم هذه الوسائل السلمية لن تفلح في صيانة المقاصد الشرعية حتى يكون وراءها قوة عسكرية؟

كل هذه الأسئلة تثار وتحتاج إلى بحث معمق، وفي سبيل تحديد دور المسلم في البلاد غير المسلمة علينا أن نفَعل دلالةَ الآيات القرآنية المتعلقة بالأرض، مستثمرين طاقاتِ النص الشرعي، وما تضمنه من مفاهيم، على أوسع مدى ممكنٍ[14]، ومن المفاهيم القرآنية ذاتِ الدلالة العميقة مفهوم "إرثِ الأرض" المستفاد من قوله تعالى: ﴿ولَقَد كَتبنا فِي الزبورِ مِن بعدِ الذكْرِ أن الْأرض يرِثُها عِبادِي الصالِحونَ﴾ (الأنبياء: 105)، فالأرض التي يوجد عليها البشر ميراث مستقبلي للصالحين منهم. قال الله تعالى: ﴿هو الذِي جعلَ لَكُم الْأرض ذَلُولاً فَامشوا فِي مناكِبِها وكُلُوا مِن رزقِهِ وإِلَيهِ النشور﴾. (الملك: 15).

أقول وقد بين علماء الأصول طرق استثمار طاقاتِ النص التشريعي على نحو منضبط من خلال بيانهم لحجية الدلالات وأنواعها المعتبرة، وهي إما دلالة مستفادة من

[14] انظر بحث الدكتور إسماعيل الحسني الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات، في هذا العدد.

المعني القاموسي، كدلالة العبارة، وإما مستفادة من اللزوم العقلي كدلالة النص، ودلالة الدلالة، ودلالة الاقتضاء، فضلاً عن مفهوم المخالفة.

وتأسيساً على ما سبق فإذا انطلقنا في استثمار النصوص متجاوزين دلالة العبارة إلى دلالة الالتزام العقلي، ومتجاوزين أرضية النص إلى آفاقه التشريعية الرحبة، فإننا نجد في دلالة "إرث الأرض" ودلالة "الأرض الذلول" دعوةً إلى المشي في مناكب الأرض، ودعوة لتذليل الأرض وإزالةِ العوائق، وهذا لا يستقيم مع التقوقع والانعزال. ولعل مما يكشف عن أهمية الانفتاح على ا تمعات غير المسلمة، وزيادةِ أوجه التعاون بتكثير الأصدقاء وتقليلِ الأعداء - أقول لعل مما يكشف عن أهمية هذا التوجه الوعي للتجربة التاريخية للفتوح الإسلامية؛ حيث تدل الوقائع التاريخية أن وجود المسلمين في الأراضي المختلفة لم يكتب له الدوام بمجرد الغزو والفتح، بل بالمشاركة والتفاعل.

هذا، ومما يساعدنا على إيجاد الحل وتوجيه الفكر نحو القرار الذي يحقق مقصود المشرع أن نلتفت إلى المبادئ الكلية في موضوع فقه الأرض، وهي مبادئ عامة حاكمة للعلاقات الدولية في الإسلام.[15]

1- الالتزام بأحكام التشريع الإسلامي كموجه للعلاقات الخارجية: يستند هذا القيد إلى طبيعة الشرع ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: 57)، وقوله تعالى: ﴿وما كَانَ لِمؤمِنٍ ولَا مؤمِنةٍ إِذَا قَضى الله ورسولُه أمراً أَنْ يكُونَ لَهم الْخِيرةُ مِن أَمرِهِم ومن يعصِ الله ورسولَه فَقَد ضل ضلَالاً مبِيناً﴾ (الأحزاب: 36)، وهذا الموجه يجعل الدولة الإسلامية المكلفة بتطبيق التشريع دولة قانون بحق لأن قرارا ا مقيدةٌ بقيد خارجي، يتجاوز الرغبات والإرادات موع أفراد الأمة.

من أمثلة تطبيق هذا القيد على السيادة الخارجية، بطلان تصرفات الدولة إذا خالفت القانون الإسلامي المتعلق بقواعد إعلان الحرب، وخير مثال على ذلك قصة فتح

[15] هذه الموجهات والمبادئ بينتها الباحثة "فاطمة كساب" في رسالة دكتوراه تحت الإعداد بعنوان: "السيادة وأثرها على مفهوم الجهاد" دراسة بإشراف أ. د. عبدا الله الكيلاني، وهي مازالت في مرحلة البحث، وقد أفدت مما ذكرته في هذا المبحث.

سمرقند: إذ يروي الطبري أن أهل سمرقند[16] تظلّموا إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه- من غدر قائده العسكري قُتيبة بن مسلم م، حينما دخل المدينة قبل انقضاء ثلاثة أيام على إنذار الأهالي، وفقاً لتوجيهات الشريعة الإسلامية، فما كان من الخليفة إلا أن أمر واليه على المنطقة أن يجلس لهم القاضي، فحكم القاضي المسلم الذي نظر القضية -بعد ثبوت الواقعة- بإلغاء قرار الفتح المخالف للشريعة، وإعادة الحال إلى ما كانت عليه قبل الفتح، وذلك بخروج الجيش الإسلامي إلى مواقعه خارج المدينة، وأن يتقيد بمهلة الإنذار إذا ما قرر فتح المدينة مجدداً.[17]

2- **تقييد سلطة الدولة بالحقوق الفردية والحريات العامة:** يدرك الباحث عظم المكانة التي تتبوأها حقوق الإنسان إذا نظرت إلى ما يسمى بالكليات الخمس أو الضرورات الخمس، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، التي لا تستقيم الحياة وتستمر بدونا، ولذلك اعتبر الإسلام هذه المقاصد من الثوابت الأساسـية لاستقامة الحـياة، ومن ثم اعتبر الاعتداء على هذه الحقوق جريمة كبرى، وعظّم أمرها، فلم يدع أمر تحـديد العقوبة لرأي البشر واجتهادهم، وإنما نص على الجريمة، ونص على العقوبة وحـددها، ومنع تخفيفها أو التساهل في أمرها أو الشفاعة فيها.[18]

ومن تطبيقات هذا القيد على مستوى السيادة الخارجية ما قرره الفقهاء من النص على حرمة إبرام المعاهدات التي تنطوي على أذى وظلم لغير المسلمين، ومثال ذلك ما جاء في المبسوط من عدم جواز إجابة طلب الصلح من ملك يشترط "على أن يترك يحكُم في أهل مملكته بما شاء من قتل أو صلب أو غيره، مما لا يصلح في دار الإسلام، لم يجب إلى ذلك؛ لأن التقرير على الظلم مع إمكان المنع منه حرام،"[19] فالإسلام يحترم الحقوق الإنسانية للبشرية جمعاء بقطع النظر عن فكرهم وعقيد م عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَد كَرمنا بِني آدم﴾ (الإسراء: 70). وأكد الفقهاءُ على حرمة إقامةِ أي تعاون مع أي

---

[16] تقع في أوزبكستان في آسيا الوسطى.

[17] الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الفكر العربي، 1979، ج4، ص69.

[18] الكيلاني، عبد الله زيد. **القيود الواردة على سلطة الدولة** في **الإسلام وضماناتها**، عمان: دار البشير، 1997، ص124.

[19] السرخسي، محمد بن احمد بن سهل. **المبسوط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1912، ج10، ص82.

دولة تحاول الاعتداء على أهل الذمة المقيمين على الأراضي الإسلامية، وأوجبوا حمايتهم باستخدام كل وسائل القوة، ويتبين ذلك في النص الذي نقله القرافي عن ابن حزم في مراتب الإجماع: "إن من كان في الذمة -أي من أهل الذمة-، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك؛ صوناً لمن هـو في ذمة الله -تعالى- وذمة رسوله -صلّى الله عليه وسلم-، فإن تسليمه دون ذلك إهـمال لعقد الذمة، وحكى في ذلك إجماع الأمة"[20]. فسيادة الدولة الإسلامية الخارجية في اختيار نوعية العلاقات التي تربطها بالدول الأخرى، مقيد باحترام تلك الدول لحقوق أهل الذمة القاطنين في البلاد الإسلامية.

وتأسيساً على ما سبق، فإن تعاون المسلمين المقيمين في الدول غير المسلمة مع مواطني تلك الدول على تقييد السلطة العامة في تلك الدول بحقوق الإنسان، بحيث لا يتم الاعتقال بالتهمة، أو تقييد حرية التنقل والتعبير للشبهة، ومنع صور التمييز الديني أو العنصري،كل ذلك يعد اقتراباً من المفهوم الإسلامي للإدارة، وهو من أسلمة الإدارة العامة. ذلك أنه" لا يستساغ منطقيا أن يحد التمكين للحرية، كأعظم مقصد من مقاصد الإسلام، حدودا جغرافية أو سياسية لهذا البلد أو ذاك من البلاد المنتمية عقائدياً وحضاريا إلى الإسلام؛ إذ هو مقصد شامل لكل الأرض التي استخلف فيها الله "الخالق" الإنسان المخلوق."[21]

بل إن هذا الهدف، وهو تقييد سلطة الدولة بحقوق الإنسان، تحتاجه الدول المسلمة أكثر من غيرها، ويمكن اعتبار هذا الهدف معياراً للحاكمية الصالحة، وهو مما تنادي به تقارير التنمية الإنسانية الصادرة عن الأمم المتحدة، وإن تعاون المسلمين مع غيرهم لتحقيق هذا الهدف ينسجم مع الرؤية الإسلامية الكلية لفقه الأرض.

3- **تقييد سلطة الدولة بالمصلحة العامة**: وهذا ما تقرره القاعدة الفقهية: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، [22] ونجد في الفروع الفقهية التي ذكرها الفقهاء لهذه

---

[20] القرافي، أحمد بن إدريس. **أنوار البروق** في **أنواع الفروق**، بيروت، عالم الكتب، 1998، ج3، ص14.

[21] انظر بحث اسماعيل الحسني في هذا العدد.

[22] هذه القاعدة نص عليها الشافعي وقال م لة الإمام من الرعية م لة الولي من اليتيم قلت: وأصلها ذلك قول=

القاعدة خير ترجمة لتقييد السيادة الخارجية: كما في موضوع إجراء المعـاهدات بالمصلحة العامة، يقول الكمال بن الهمام:[23] "وقوله تعالى: ﴿وإِنْ جنحوا لِلسلْمِ فَاجنح لَها وتوكلْ علَى اللهِ إِنه هو السمِيع الْعلِيم﴾ (الأنفال: 61) مقيد إجماعا برؤية مصلحة المسلمين في ذلك، وثبت القيد بقوله تعالى: ﴿فَلَا تهنوا وتدعوا إِلَى السلْمِ وأَنتم الْأَعلَونَ والله معكُم ولَن يتركُم أَعمالَكُم﴾ (محمد: 35)"، وبموجب هذا القيد لا يجوز عقد معاهدة دائمة تقر العدو على ما غلب عليه من دار الإسلام عنوة؛ إذ لا مصلحة للدولة الإسلامية بالتنازل عن سيادتها على جزء من إقليمها وتسليمه للعدو، ليتحول من دار الإسلام إلى دار المحتلين الغاصبين، وقد أجمعت الشرائع السماوية والوضعية على حرمة الغصب، ووجوب رد المغضوب إلى أهله، قال عليه الصلاة والسلام: (على اليد ما أخذت حتى ترد)،[24] فلا يجوز مكافأة العدو على غصبه، وإقرار العدوان لقوته وبطشه، دون التفات إلى مبادئ الحق والعدل، فهذا يتناقض مع الغاية من وضع القوانين من دنيا البشر، ومن إرسال الرسل ﴿لَقَد أَرسلْنا رسلَنا بِالْبيناتِ وأَنزلْنا معهم الْكِتاب والْمِيزانَ لِيقُوم الناس بِالْقِسطِ﴾ **(**الحديد: 25**)،** ولا قسط مع العدوان والقهر. لذا اتفقت كلمة المذاهب الفقهية على أن الكفار إذا نزلوا بدار المسلمين فقد وجب جهادهم لقوله تعالى: ﴿فَمنِ اعتدى علَيكُم فَاعتدوا علَيهِ بِمِثْلِ ما اعتدى علَيكُم﴾ **(**البقرة: 194**)**، وقوله تعالى: ﴿وأَخرِجوهم مِن حيثُ أَخرجوكُم﴾ **(**البقرة: 191**)**، فإن لم يكن بالمسلمين طاقة على فعل ذلك، فلا من أقل من ترك الأمر للأجيال القادمة، دون إعاقتهم بمثل هذه المعاهدات غير المشروعة.

=-عمر رضي الله عنه-: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم إن احتجت أخذت منه فإذا أيسرت رددته فإن استغنيت استعففت". انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. **الأشباه والنظائر**، ط3، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1999، ص158.

[23] ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد. **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، بيروت: دار الفكر، 1977، ج5، ص465.

[24] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ج2، ص186، حديث رقم (3052). النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار المعرفة، 1990، ج3، ص54، حديث رقم 4377. وابن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، ص24-25. والترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، بيروت: دار الجيل، ج3، ص634، حديث رقم 1352. وقال: حديث حسن صحيح.

ومن مجالات خدمة الإسلام التي يمكن للمسلمين أن يلجوها: أن يكون لهم مشاركة على المستوى الدولي من خلال الأمم المتحدة، والمحاكم الدولية، لوضع إجراءات رادعة في حق من ينتهك سيادة الدول، ويحاول أن يفرض وضعاً قائماً مستندا إلى القوة لا إلى شرعة الحقوق. إن تفعيل دور المسلمين المقيمين في البلاد غير المسلمة، وتحويلهم من مقيمين يحملون هم أسرة صغيرة إلى أعضاء في جسد الأمة يحملون هم الأمة كلها، ويتداعونَ لحمايتها هو مما توجبه النظرة الكلية لفقه الأرض.

4- مبدأ العدالة ورعاية الفضيلة:

هذا المبدأ من أعظم المبادئ التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وبموجبه تأسست النظرة الإسلامية للعلاقات التي تربطها بالإنسانية جمعاء، مسلمين وغير مسلمين، فإلى جانب النصوص العامة الآمرة به للناس عموماً، كقوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ (النحل: 90)، جاءت نصوص خاصة تؤكد وجوب العدل مع الذين نشأت بينهم وبين المسلمين حالة من العداء، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملونَ﴾ (المائدة: 89)، ولهذا قـــال ابن تيمية -رحمه الله-: "كان العدل أمراً واجباً في كل شيء، وعلى كل أحد، والظلم محرماً في كل شيء، ولكل أحد، فلا يحل ظُلم أحد أصلاً، سواء كان مسلماً أو كافراً أو كان ظالماً."[25] ومن تطبيقات هذا القيد على ممارسة الدولة الإسلامية لسيادتها الخارجية: ما نص عليه الفقهاء من أنه في حالة قيام إحدى الدول بنقض معاهده الصلح التي أبرمتها مع الدولة الإسلامية، وأنكر فريق من رعايا تلك الدولة هذا الفعل، فلا ينقض العهد بالنسبة لهؤلاء، وتبقى الدولة الإسلامية ملتزمة بالوفاء لهؤلاء الأفراد بتعهداتها، جاء في مغني المحتاج: "وإن أنكروا باعتزالهم (عنهم)، أو إعلام الإمام (أي إعلام البعض المنكرين الإمام)، ببقائهم على العهد، فلا ينقض العهد في حقهم وإن كان الناقض رئيسهم"[26].

---

[25] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978، ج1، ص 97.

[26] الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج4، ص260.

ولم يكتفِ الفقهاء بذلك؛ بل نصوا على أنه إذا قامت الحرب -بين الدولة الإسلامية وتلك الدولة- نتيجة لذلك النقض، وحدث أن "أسر الإمام قوماً منهم، وادعوا أنهم ممن لم ينقض العهد، وأشكل عليه حالهم، قُبِلَ قولهم، لأنه لا يتوصل إلى معرفة ذلك إلا من جهتهم."[27] وهذا ما يعرف حالياً بقاعدة: "قصر المسؤولية على من قام فيه سببها"[28] والتي نجد سندا لها في قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزر أُخرى﴾ (الأنعام: 164).

وإن هذه التطبيقات الفقهية تبين أن الفقه الإسلامي قرر للفرد في القانون الدولي الإنساني مكانةً عالية، بحيث جعله قادراً على أن يحمي نفسه من التصرفات التي تتخذها دولته، وهذا الموقف الفقهي يستدعي أن نجليه عبر المؤتمرات والمنابر الأكاديمية؛ لإبراز مكانةِ الفردِ في فقه الأرض وفي العلاقات الدولية الإسلامية.

وتطبيق آخر لمكانة الفرد واحترام حقوق الإنسان يتمثل في إيقـاف مبـدأ المعاملـة بالمثل إذا أدى إلى الظلم، وأخل بما توجبه الفضيلة، من ذلك أن الدول -قديماً- كانت أحياناً حينما تتعاهد، يأخذ كل طرف بعض الرهائن، كضمانة إضافية لحسن تنفيذ الطرف المقابل لالتزاماته، وقد سئل الإمام محمد بن الحسن الشيباني: "لو كان هذا الصلح بين المسلمين والمشركين، فغدر المشركون، فقتلوا الرهن الذي في أيديهم للمسلمين، أينبغي للمسلمين أن يقتلوا من في أيديهم؟ قال: لا. ولكنهم يحبسونهم أبداً، حتى يسلموا أو يصيروا ذمة فيخلى سبيلهم"[29]. وذكر الماوردي أن الروم نقضوا عهدهم "زمن معاوية ﷺ، وفي يده رهائن، فامتنع المسلمون جميعاً من قتلهم، وخلوا سبيلهم. وقالوا: وفاء بغدر، خير من غدر بغدر."[30]

والفضيلة الإنسانية التي دعا إليها الإسلام، هي التي جعلت المسلمين يرحمون حتى

---

[27] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم الفيروزآبادي. **المهذب** في **فقه الإمام الشافعي**، بيروت، دار الفكر، 1999،ج3، ص322.

[28] زيدان، عبد الكريم. **مجموعة بحوث فقهية، بحث الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، بغداد: مكتبة القدس، 1986، ص39.

[29] الشيباني، محمد بن الحسن. **السير**، بيروت: الدار المتحدة، 1975، ج1، ص231.

[30] الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص54.

أعداءهم وقت المحن، إذ يروي علقمة بن القعواء[31] -رضي الله عنه- كيف أن النبيﷺ بعثه بمال إلى أبي سفيان بن حرب ليقسمه في فقراء قريش،[32] وقال: "فلما قدمت مكةَ، دفعت المال إلى أبي سفيان، فجعل يقول: من رأى أبر من هذا ولا أوصلَ! -يعني النبيﷺ-، إنا نجاهده، ونطلب دمه، وهو يبعث لنا بالصلات يبرنا ا."[33]

ومن العدل والفضيلة نصر الضعيف، وإعانته على تحصيل حقه، وتشجيع كل حلفٍ يهدف إلى ذلك، وقد انضم -ﷺ- قبل بعثته إلى حلف الفضول، وهو حلف أسسه نفر من "بني هاشم وبني المطلب وبني أسد بن عبد العزى وبني زهرة وبني تيم، فتعاقدوا وتعاهدوا، على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها، وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلمته،"[34] وهو الحلف الذي ذكره النبيﷺ بعد هجرته، وظهور دولة الإسلام في المدينة بقوله: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان[35] حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم، ولو ادعى به في الإسلام لأجبت."[36]

---

[31] هو علقمة بن القعواء دليل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الى تبوك. انظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله. **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، 1960، ج4، ص295.

[32] أبو داود. **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج2، ص682، حديث رقم 4861. وابن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج5، ص289، حديث رقم 22545. وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

[33] ابن عساكر، علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من واردبها وأهلها**، دراسة وتحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1982، ج45، ص424. والكتاني، عبدالحي بن عبد الكريم حسيني الإرديسي. **التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1970، ج1، ص390-391.

[34] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، دمشق: دار ابن كثير، 1998، ج1، ص 110. وابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفدا. **البداية والنهاية**، بيروت: دار المعرفة، 1985، ج2، ص293.

[35] قرشي مشهور، هو عبد الله بن جدعان بن عمرو بن كعب بن تيم، ويكنى أبا الزهير، مات قبل الإسلام، وهو ابن عائشة -رضي الله عنها-، وقد سألت رسول الله -ﷺ- عنه: إن ابن جدعان كان يطعم الطعام، ويقري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا ينفعه. إنه لم يقل يوماً رب أغفر لي خطيئتي يوم الدين. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي. **الإصابة** في تمييز **الصحابة**، بيروت: دار المعرفة، 1412هـ، ج4، ص 38. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955،ج1، ص196، حديث 214.

[36] البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. **سنن البيهقي الكبرى**، 1994، مكة المكرمة، مكتبة ابن باز، ج6،=

وبناء على ذلك يمكن القول أن الفقه الإسلامي ينطلق من مجموعة موجهات تحكم نظرته لفقه الأرض تمثل المصالح الإنسانية الحقيقية الكفيلة بتحقيق مفهوم السلم والعدل بين الخلق، فلا يجوز أن يكون السلم على حساب العدل؛ إذ يشترط أن تتوافق غاية هذه التحالفات مع العدل ورعاية الفضيلة، وقد سبقت الإشارة إلى ما ذكره الإمام السرخسي -رحمه الله- من عدم جواز إقامة عقد الصلح مع دولة تشترط إقرارها على انتهاك حقوق مواطنيها.

5- مبدأ الوفاء بالعهود والمواثيق:

يشكل هذا المبدأ أحد الموجهات الكبرى لفقه الأرض ولتعامل المسلم مع الآخرين بل ولسلوك المسلم مع نفسه، فالوفاء بالعهد يشمل العهد مع النفس ومع الله ومع الآخرين، وهو واجب شرعي، مثلما هو قيد على تصرفات الدولة الخارجية أكدت عليه النصوص الشرعية، قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ **(الإسراء: 34)**، قال الطبري في تفسيره: "وأوفوا بالعقد الذي تعاقدون الناس في الصلح بين أهل الحرب والإسلام، وفيما بينكم أيضاً."[37] ومن النصوص الخاصة بالوفاء بالعهود الدولية قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ **(النحل: 91-92)**، وفي هذه الآيات نهى -سبحانه وتعالى- عن نقض العهود بعد توثيقها؛ وبالغ -سبحانه- بذم هذا الصنيع وتقبيحه؛ لمخالفته منهج العقل السوي, حيث شبه هذا الفعل بفعلة المرأة الحمقاء، التي تبذل جهداً مضنياً في إعداد غزلها، فما تكاد تنتهي منه، حتى تسارع بفرط عقدته، فتهدر كل ما سعت إليه لقلة عقلها وسوء إدراكها[38]، كما كشف -سبحانه وتعالى- في هذه

=ص367، حديث رقم 12859. والألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح السيرة النبوية**، عمان: المكتبة الإسلامية، 2000، ج1، ص36.

[37] الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مصدر سابق، ج8، ص78.

[38] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، 1974، ج4، ص2192.

الآيات الأهداف الحقيقية التي تدفع الدول إلى الغدر بعهودها، وهي أن تكون أمة أربى من أمة أي أكثر عدداً وأقوى قوة، وأكثر موارد وثروة[39]، وقد أوضح مجاهد -رحمه الله- نج بعض القبائل التي كانت تدخل في معاهدات مع النبيﷺ إذ "يحالفون الحلفاء، فيجدون أكثر منهم وأعز، فينقضون حلف أولئك ويحالفون هؤلاء الذين هم أعز،"[40] ويدخل في مدلول هذا النص في عصرنا الحاضر -كما ذكر سيد قطب رحمه الله- "أن يكون نقض العهد تحقيقاً لما يسمى الآن "مصلحة الدولة"، فتعقد دولةٌ معاهدةً مع دولة أو مجموعة دول, ثم تنقضها بسبب أن هناك دولة أربى أو مجموعة دول أربى في الصف الآخر, تحقيقاً لمصلحة الدولة! فالإسلام لا يقر مثل هذا المبرر, ويجزم بالوفاء بالعهد, وعدم اتخاذ الأيمان ذريعة للغش والدخل."[41]

وتقييد سيادة الدولة الإسلامية الخارجية ذا المبدإ له أثر بين في العديد من الأحكام والتطبيقات، فإذا أظهر الطرف الآخر من المعاهدة الغدر والخيانة بقرائن لا تدع مجالاً للشك في نيته[42]، لم يبح الله -عز وجل- للمسلمين مقابلته بذلك؛ بل اشترط "النبذ" إليه أولاً، وقبل القيام بأي عمل مادي مخالف لمقتضى العهد معه، قال تعالى: ﴿وإما تخافَن مِن قَومٍ خِيانةً فَانبِذْ إلَيهم علَى سواءٍ إن الله لَا يحِب الْخائِنين﴾ (الأنفال: 58)، والنبذ في أصله اللغوي يعني: الرمي والطرح والترك والنقض[43]، ويعني هنا إعلام الطرف

---

[39] أبو زهرة، محمد. **مقدمته لكتاب السير الكبير للإمام حسن الشيباني بشرح الإمام السرخسي**، القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، 1985، ص46.

[40] مجاهد، أبو حجاج مجاهد بن جبر المكي. **تفسير مجاهد**، تحقيق: عبدالرحمن الطاهر محمد السورتي، بيروت، المنشورات العلمية، د. ت، ج1، ص 351.

[41] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص 2192.

[42] بحث ابن العربي هذه المسألة فقال: "فإن قيل: قيل كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظن لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد مع ظن الخيانه؟ فالجواب من وجهين: أحدهما: أن الخوف قد يأتي بمعنى اليقين، كما يأتي الرجاء بمعنى العلم، قال الله تعالى: ﴿ما لَكُم لَا ترجونَ لِلهِ وقَارا﴾ (نوح: 13). والثاني: إذا ظهرت آثار الخيانة وثبتت دلائلها، وجب النبذ لئلا يوقع التمادي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هنا ضرورة، وأما إذا علم اليقين فيستغنى عن نبذ العهد إليهم، وقد سار النبيﷺ إلى أهل مكة عام الفتح، لما اشتهر منهم نقض العهد من غير أن ينبذ إليهم عهدهم". انظر: ابن العربي، محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1999، ج2، ص420.

[43] ابن منظور، جمال الدين بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1968، ج3، ص511.

الآخر بانتهاء العهد، قال المفسرون: "أي أعلمهم وآذنم بالحرب، حتى يستوي علمك وعلمهم بأن كل فريق منكم حرب لصاحبه لا سلم،"[44] و"لا تقاتلهم وبينك وبينهم عهد، وهم يثقون بك، فيكون ذلك خيانة وغدراً، إن الله لا يحب الخائنين،"[45] ومن تطبيقات ذلك ما روته كتب السنن من أنه " كان بين معاوية ﷺ والروم عهد، وكان يسير نحو بلادهم ليقرب، حتى إذا انقضى العهد غزاهم، فجاءه رجل على فرس أو برذون وهو يقول: الله أكبر الله أكبر، وفاء لا غدر. فنظروا فإذا هو عمرو بن عبسة،[46] فأرسل إليه معاوية فسأله. فقال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: من كان بينه وبين قوم عهد، فلا يشد عقدة ولا يحلها، حتى ينقضي أمدها، أو ينبذ إليهم على سواء، فرجع معاوية بالناس،"[47] فرغم أن معاوية لم يقم بمهاجمة الروم فعلاً؛ بل كان ينتظر انقضاء مدة العهد، إلا أنه تم تكييف الأعمال التي قام ا -من تعبئة للجيش، والاقتراب به من تخوم الروم-، أعمال تنافي مقتضى العهد، وبما أن العهد لا ينقضي إلا بانتهاء مدته أو بإعلان النبذ، اُعترض على تصرفه لعدم مشروعيته، فتم إلغاؤه وصدور الأمر بعودة الجيش.

هذا وقد اشترط الفقهاء لصحة النبذ واعتباره، أن يقوم بعملية تبليغ النبذ رجلان على الأقل اعتباراً بشروط الشهادة، فإن تم التبليغ عبر رسول واحد، فهناك احتمال أن

---

[44] الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص 271.

[45] نقله القرطبي عن النحاس. انظر: القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967، ج8، ص32.

[46] هو عمرو بن عبسة بن خالد بن عامر بن غاضرة بن خفاف بن امرئ القيس بن ثة بن سليم، من صحابة رسول اللهﷺ، وقد أسلم -ﷺ- قديماً بمكة، ثم رجع إلى بلاده، فأقام ا إلى أن هاجر بعد خيبر وقبل الفتح فشهدها، مات بحمص في أواخر خلافة عثمان، وقد أخرج مسلم في صحيحه قصة إسلامه. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. **الإصابة** في **تمييز الصحابة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1412هـ، ج4، ص 658-660. مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج1، ص569، حديث رقم 832.

[47] أبو داود. **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج2، ص92، حديث رقم 2759. وابن حنبل. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، ص 143، حديث رقم 17066. والبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي. **سنن البيهقي الكبرى**، مصدر سابق، ج9، ص231، حديث رقم 18627. والزيلعي، عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، بيروت: مؤسسة الريان، 1997، ج3، ص400. والترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، مصدر سابق، ج4، ص 143، حديث رقم 1580. وقال: هذا حديث حسن صحيح.

لا يأخذ الطرف الأخر تبليغه على محمل الجد، لأن خبر الواحد لا يخلو من الشبهة، والمسلمون ملزمون باتقاء شبهة الغدر، فإن اكتفى المسلمون بالنبذ بتبليغ رسول واحد، وأغاروا عليهم، "فقالوا: لم يبلغنا ما جاء به رسولكم. فالقول قولهم؛ لأنم أنكروا نبذ الأمان، وفيه تمسك بالأصل المعلوم، فَيرد عليهم المسلمون ما أخذوا من أموالهم، ويغرمون ديات من قتلوا منهم، لأنم كانوا في أمان."[48]

ومن النص السابق نرى كيف أن الإسلام قيد سيادة الدولة الإسلامية في إناء العهود التي أبرمتها، حين اشترط إعلان النبذ، وتشدد فيه بأن قيد تبليغ النبذ بشهادة رسولين، وفي المقابل -وكما ذكر في إشارة سابقة- قيد سياد ا في عمليا ا الحربية، وأوجب وقف كل عمل حربي لكل من حصل على أمان من آحاد المسلمين، وفي هذا تأكيد على أن الإسلام من نجه التشدد في حقن الدماء، وتسهيل سبل السلام، وكل ما من شأنه إدامة العلاقات السلمية مع الآخرين.

وقد عظّم الإسلام من رابطة العقيدة والدين، وجعل م لتها تعلو غيرها من الروابط، عملاً بقوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[49]، ومن مقتضيات هذه الرابطة نصرة الجماعات المستضعفة، التي لا تستطيع رد ما تتعرض إليه من عدوان مباشر، وإغاثة الملهوف ونجدة المستغيث هو أمر تعارف عليه العرب منذ القدم، وجاء الإسلام وأقر هذا العرف، ومنحه قوة إضافية بالنص عليه، والأمر به وجوباً، قال تعالى: ﴿وما لَكُم لَا تقَاتِلُونَ فِي سِبِيلِ اللهِ والْمستضعفِين مِن الرجالِ والنساءِ والْوِلْدانِ الذِين يقُولُونَ ربنا أَخرِجنا مِن هذِهِ الْقَريةِ الظَالِمِ أَهلُها واجعل لَنا مِن لَدنك ولِيا واجعل لَنا مِن لَدنك نصِيرا﴾ (النساء: 75)، فالأصل أن الشريعة الإسلامية تعتبر الاعتداء على حرية العقيدة للمسلمين -ولو كانوا من رعايا دولة أخرى- هو سبب شرعي يسوغ محاربة الدولة المعتدية إذا لم تستجب للسبل السلمية، غير أن واجب النصرة هذا يستثنى منه رعايا الدولة التي ارتبطت مع الدولة الإسلامية بعهد أو ميثاق، قال تعالى: ﴿وإِنِ استنصروكُم

[48] السرخسي، محمد بن احمد، **شرح السير الكبير للشيباني**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج2، ص476.

[49] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج1، ص 1999، حديث رقم 2586.

﴿فِي الدينِ فَعلَيكُم النصر إلا علَى قَومٍ بينكُم وبينهم مِيثَاق والله بِما تعملُونَ بصِير﴾ (الأنفال: 72)، وهذا يبين أهمية الوفاء بالعهود في الإسلام، وعدم تسامحه في ذلك، ولو كان الثمن ترك جماعة من المسلمين تعيش العذاب، وما يخلفه ذلك من ألم ومرارة في نفوس المسلمين الذين لا يستطيعون مد يد العون لهم.[50]

وقد تم تطبيق ذلك أثناء صلح الحديبية،وقبل كتابة بنود الصلح، حين جاء أبو جندل[51] فارا بإسلامه يجر قيوده، فأمر النبيﷺ برده إلى قريش، لسبق التزامه الشفوي برد من أسلم منهم، فأمسك بأبي جندل والده يجره ليرجعه لقريش، "وأبو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أأرد إلى المشركين يفتنوني في ديني؟... فقال له رسول اللهﷺ: يا أبا جندل اصبر واحتسب، فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً, إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً، وأعطيناهم على ذلك عهداً، وأعطونا عهد الله، وإنا لا نغدر م."[52]

والفقه الإسلامي يوجب تقديم الأمان -ومن ثم الوفاء به- على أي تكييف آخر عند الشبهة، صوناً لذمة المسلمين من الغدر, ولهذه القاعدة العديد من التطبيقات منها:

- أجاز الفقه الإسلامي بالإجماع صحة أمان العبد المأذون له بالقتال[53]، رغم أن الرق يعتبر من أسباب انعدام الأهلية، إذ حدث أن حاصر المسلمون حصناً في عهد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، فقام أحد عبيد المسلمين بكتابة أمان لأهل المدينة المحاصرة، ورماه إليهم عبر سهم، فقبل أهل المدينة الأمان، فاحتج المسلمون بأنه لا عبرة ذا الأمان، فرد أهل المدينة بعدم استطاعتهم التمييز بين الحر والعبد من المسلمين،[54] "فكُتب في ذلك إلى

---

[50] ياقوت، محمد كامل. **الشخصية الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية**، القاهرة: عالم الكتب، 1971، ص396.

[51] هو عبد الله بن سهيل بن عمرو القرشي العامري، من السابقين إلى الإسلام، وممن عذب بسبب إسلامه، واستشهد رضي الله عنه باليمامة، وهو ابن ثمان وثلاثين سنة. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. **الإصابة في تمييز الصحابة**، مصدر سابق، ج7، ص69.

[52] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج3، ص 248.

[53] انظر: الكاساني، مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1986، ج7، ص106.

[54] المهيري، سعيد عبد الله. **العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995، ص151.

عمر بن الخطاب، فكتب: إن عبد المسلمين من المسلمين، وذمته ذمتهم"[55] وأجاز -رضي الله عنه- أمانه، ووفىّ المسلمون لهم بهذا العهد.

- إذا دخل أحد من أهل الحرب بلاد المسلمين بمقتضى عهد أمان، ثم مضت مدة العهد وهو لا يزال موجوداً داخل الأراضي الإسلامية، لا يجوز للمسلمين الاعتداء عليه، وفي هذا يقول الإمام الكاساني: "لو كان واحد منهم داخلَ دار الإسلام بالموادعة، فمضى الوقت وهو في دار الإسلام، فهو آمن حتى يرجع إلى مأمنه، لأن التعرض له يوهم الغدر، فيجب التحرز عنه ما أمكن"[56].

- قال الأمام أحمد -رحمه الله-: "إذا أُشير إليه -أي إلى أحد الكفار- بشيء فظنه أماناً، فهو أمان، وكل شيء يرى العلج أنه أمان، فهو أمان"[57]، وينبني على هذا القول إن الأمان في الإسلام ينعقد بكل ما قد يوحي للعدو بأنه أمان، وإن لم يقصده المسلم، وعليه فمن "قال لكافر: قف. أو ألق سلاحك. فقد أمنه... ويحتمل أن لا يكون أماناً إلا أن يريد به ذلك، ولكن إن اعتقده الكافر أماناً, رد إلى مأمنه وجوباً، ولم يجز قتله، وكذا حكم نظائره"[58].

والنصوص التي سقت واضحة الدلالة في توسع المسلمين لحقن الدماء؛ وذلك التفاتاً إلى معنى كلي هو أن غير المسلمين هم مادة الدعوة، ومجالُ عمل الدعاة للتعريف بالإسلام.

ثم إن الإسلام بما قرره من وجوبِ الوفاء بالعهود، والنبذِ قبل نقض العهد كان يؤسس لعلاقات دولية تضبط القوة بقانون، وتسعى لفتح أبواب الحوار وتوسيع مجالات الحوار الفكري حتى في لحظات الصدام الدموي، كل ذلك التفات إلى مبدإ كلي هو أن

---

[55] البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، مصدر سابق، ج8، ص194، حديث رقم 16593. والمتقي الهندي، علي بن حسام الدين. **كنز العمال** في **سنن الأقوال والأفعال**، عمان: دار البشير، 1989، ج4، ص812، حديث رقم 11452.

[56] الكاساني، مسعود بن أحمد. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، ص 110.

[57] المرداوي، علي بن سليمان الدمشقي. **الإنصاف** في **معرفة الراجح من الخلاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980، ج4، ص205.

[58] المرداوي. **الإنصاف** في **معرفة الراجح من الخلاف**، مصدر سابق، ج4، ص205.

الرسولﷺ رحمةٌ للعالمين، وأن البشر كلهم من أمته، فهي إما أمةُ دعوةٍ وإما أمةُ استجابةٍ، وعليه فالمحافظةُ على مادة الدعوة من غير المسلمين مقصود لبقاء الدعوة عينها.[59]

6. مبدأ احترام الأعراف الدولية:

إن الإسلام يأخذ بالأعراف الدولية، ويتقيد ا متى استقامت مع القواعد والمقاصد الشرعية، قـال تعالى: ﴿خذِ الْعفْو وأْمر بِالْعرفِ وأَعرِض عنِ الْجاهِلِين﴾ **(**الأعراف: 199**)**، وهذا يشكل قيداً على سيادة الدولة الإسلامية داخل الأرض الإسلامية مثلما يشكل موجها للأقليات الإسلامية داخل الدول غير المسلمة، ومن الأمثلة التطبيقية لذلك:

- التقيد بالعرف الدولي القاضي باحترام الحجيج وعدم التعرض لهم بسوء، وإن كانوا من المحاربين للدولة الإسلامية، إذ يذكر المفسرون أن قوله تعالى: ﴿يا أَيها الَّذِين آمنوا لَا تحِلوا شعائِر اللهِ ولَا الشهر الْحرام ولَا الْهدي ولَا الْقَلَائِد ولَا آمين الْبيت الْحرام يبتغونَ فَضلًا مِن ربهم ورِضوانا﴾ **(**المائدة: 2**)** نزلت في قصة الحطم، وقد أشرت إلى قصته سابقاً.

- ومن مظاهر احترامِ العرف الدولي عدم القيام بأية أعمال حربية هجومية أثناء الأشهر الحرم، وقد ورد النهي عن ذلك في الآية المتقدمة، وتروي كتب التفسير والسير أنه حين قامت سرية عبد الله بن جحش[60] بقتل عمرو بن الحضرمي، وأسر رجلين من قريش، وأخذ قافلة التجارة، في أول يوم من رجب، وهم يظنونه من جمادى الآخرة، وقدموا على رسول اللهﷺ قال لهم: "ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام، فوقف العير

[59] الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ج8، ص179. وينظر أيضاً العلواني، طه جابر. **مقاصد لشريعة،** بيروت: دار الهادي، 2001، ص56-57. وانظر بحث الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات، إسماعيل الحسني داخل هذا العدد.

[60] هو عبد الله بن جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كثير من بني خزيمة، أخو زينب بنت جحش زوج النبيﷺ. أسلم قبل دخول النبي -صلى الله عليه وسلم- دار الأرقم، وهاجر الهجرتين إلى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة. وصاحب أول راية عقدت في الإسلام، استشهد -ﷺ- في أحد، وكان عمره نيفاً وأربعين سنة. انظر: ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني. **الإصابة** في **تمييز الصحابة،** مصدر سابق، ج4، ص34-36.

والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً،"[61] فلما وصل الخبر لقريش، أنكرت هذه المخالفة للأعراف الدولية، وأخذت تؤلب الرأي العام ضد الرسولﷺ بقولها: "قد استحل محمد وأصحابه الشهر الحرام، وسفكوا فيه الدم، وأخذوا فيه الأموال، وأسروا فيه الرجال"![62]، وركب وفد منهم حتى قدموا على النبيﷺ فقالوا: أتحلّ القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل﴾ (البقرة: 217)، أي قل لهم يا محمد أن القتال في الشهر الحرام هو أمر عظيم، ولكن صدكُم المسلمين عن الإسلام، وكفركم بالله، ومنعكم المسلمين من زيارة المسجد الحرام، وإخراجهم منه، هي جريمة أكبر عند الله، والشرك الذي أنتم عليه، أكبر من قتل ابن الحضرمي في الشهر الحرام.[63]

- ومن التطبيقات أيضاً احترام العرف الدولي القاضي بحصانة المبعوث الدبلوماسي، لقوله -ﷺ- لرسوليّ مسيلمة الكذاب: "فما تقولان أنتما؟ قالا: نقول كما قال. فقالﷺ: "والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما."[64]

ثالثاً: مسألة دار الإسلام ودار الحرب، كيف نفهمها في ظل النظرة الكلية لفقه الأرض؟

تبين الدراسات التي تناولت هذا الموضوع أن هناك قضيةً تحتاج إلى بحثٍ وتحرير هي: هل يقبلُ الفقه الإسلامي الاعتراف بالأنظمةِ السياسية غير المسلمةِ، أم أن الفقه

[61] القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص 36. والألوسي، محمود أبو الفضل. **روح المعاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج2، ص107.

[62] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي. **تفسير القرآن العظيم**، ط2، دمشق، دار الفيحاء، 1998، ج1، ص343. والقرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص36.

[63] البغوي، أبو محمد حسين بن مسعود الفراء. **تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987، ج2، ص34.

[64] ابن حنبل. **المسند للإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج1، ص390، حديث رقم 3708. قال الشيخ شعيب صحيح، انظر مكـ المكتبة الشاملة.

الإسلامي يعترف للأفراد بعدم الإكراه على دينٍ ما، ولكنه لا يعترف بحق الأنظمة السياسية التي لا تحكُم بشرع الله في الوجود وفي البقاء؟

وعند النظر في العبارات الفقهية في متون الفقه نجد أن بعض عبارات الفقهاء تنص "على وجوب القتال ما بقي للكفار دار"، وهذا يعني -ظاهراً- أن الفقه الإسلامي التقليدي لم يكن يقر بحق الدول غير المسلمة بالبقاء. ولكننا اليوم أمام واقعٍ جديد نشأ فيه عرف دولي وأُقِر هذا العرف باتفاقياتٍ أكدت حق الدول بالبقاء وتمتعها بالسيادة، كما أقر تقييد الدول بحقوق الإنسان بحيث يزول معنى "الفتنة" الذي كان أحد مسوغات الجهاد الحربي، أو جهاد الطلب، وأمام هذا أرى من الضروري أن نوضح مناهج التعاطي مع العلاقات الدولية حتى نزيل الإشكال.

مناهج التعاطي مع العلاقات الدولية

ربما يزول الإشكال في تسمية دار الحرب عند الفقهاء ابتداء من عصر التابعين إذا عرفنا مناهج دراسة العلاقات الدولية. فمفهوم دار الحرب، ودار الإسلام عند الفقهاء السابقين لا يؤصل لما ينبغي أن يكون بقدر ما يتعامل بواقعية مع واقع كان يؤمن أن الصراع هو أساس العلاقات الدولية، وأن من حق الدول أن تمارس الحرب للتوسع، وكان وصف الفقهاءِ لتلك الدول بدارِ حرب هو وصف واقعي يكشف عن رؤية تلك الدول لطبيعة العلاقة القائمة، ولا زالت هذه المدرسة قائمة عند منظري السياسة الأمريكية مثل "كسينجر" أستاذ الواقعية، وأهم أفكارها[65]: أن القانون الذي يحكم العلاقات بين الدول هو صراع القوى،[66] وإن استخدام الدول القوية لقو ا هو ضمان لاستقرار العالم،[67] وأن السياسة الدولية لا توصف بأنا أخلاقية، ولا بأنا غير أخلاقية؛

---

[65] للتوسع في هذا الموضوع انظر الكيلاني، عبدالله. "تطور العلاقات بين الدول من دار إسلام ودار حرب إلى استجابة ودار دعوة في عصر المنظمات الدولية"، **مجلة مؤتة**، 2004، ودونالد ج. بيوشالا: النظرية والتاريخ في العلاقات الدولية 2004/5/24 www.albayan.com، رسلان، أحمد فؤاد. **نظرية الصراع الدولي،دراسة** في **تطور الأسرة الدولية المعاصرة**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص9.

[66] جون بالمر بتاريخ 2004/7/26 www.aljazeera.net.

[67] انظر مصطفى، نادية. "ما هي العلاقات الدولية"، بتاريخ 2004/5/24 www. islam on line. net، دونالد=

لأن مفاهيم العدل، والمساواة، والحرية، لا تنطبق بشكل صحيح إلا ضمن الدولة وبين أفرادها ومواطنيها، أما العلاقات بين الدول فليس للقيم والأخلاق دور كبير فيها, وعليه فإن السعي وراء توازن القوى تكون له الأولوية على السعي وراء العدالة والمساواة أو حقوق الإنسان. ومن هذه المبادئ أيضاً أن الدول تتحدد سياسا ا عملياً بناء على مصلحتها وفق مبدإ توازن القوى، ثم يطلب بعد ذلك إلى خبراء القانون الدولي ترجمة ما اتفقت عليه الدول إلى نصوص رسمية ومعاهدات أو اتفاقيات مكتوبة، وتأخذ الأمم المتحدة علما بذلك. وتؤدي الاتفاقيات إلى إنشاء قواعد جديدة في القانون الدولي،لم تكن موجودة من قبل.[68]

وبالمقابل فقد رأى عدد من الباحثين ضرورةَ إعادة النظر في مناهج الدراسات الدولية، مبررين موقفهم بأن المدرسة الواقعية المستندة إلى صراع القوى لا تصلح لتفسير العلاقات الدولية بعد نشوء المنظمات الدولية، وظهور فاعلين جدد في العلاقات الدولية، فظهرت المدرسةُ المثالية، وترى هذه المدرسة: أنه لا يمكن أن تنتظم العلاقات بين الدول إلا إذا كان هناك قانون دولي ينظم هذه العلاقات، ويمنع اعتداء الدول الكبيرة على الدول الصغيرة، وفي المقابل فإن أصحاب المدرسة الواقعية المستندين إلى فكرة صراع القوى، كقانون يحكم العلاقات الدولية، يرون في القانون الدولي غطاءً يغلف به صراع القوى، لأن الاحتكام للقانون الدولي يكون عند توازن القوى؛ إذ في حالة غياب توازن القوى فإن القوي قادر على انتهاك القانون الدولي، لأنه قوي، وهو آمن من العقوبة، مستند إلى قوانين الطبيعة القائمة على أن البقاء للأقوى وأن القانون يشرع لما هو باق![69]

هذا، ومما يتميز به المنهج الإسلامي في تعامله مع العلاقات الدولية أنه جمع بين المثالية والواقعية في الوقت نفسه، ففي فترات الحرب والصراع الفعلي وضع الإسلام

=ج. بيوشالا. "النظرية والتاريخ في العلاقات الدولية" 24 /2004/5 www.albayan.com، رسلان، أحمد فؤاد. **نظرية الصراع الدولي**، مصدر سابق، ص11.

[68] نصور، أديب. **ميزان العلاقات بين الدول: the balance of power**، بنغازي: جامعة قار يونس، 1991، ص11-13.

[69] المصدر السابق، ص9.

أحكاماً لحماية المدنيين، فمنع قتلَ الأطفال والنساء والرهبان،[70] وأجاز الهدنة مع المحاربين، كما أعطى المحارب حق أخذ الأمان لسماع كلام الله،[71] ولم يكن حق الأمان الذي يعطى للمحارب استناداً إلى توازن القوى، وإنما كان استناداً إلى قوة القانون المستند إلى الشريعة نفسها.

وفي الوقت نفسه فإن المنهج الإسلامي كان واقعيا في تعامله مع أعدائه؛ إذ طلب من المسلمين الاستعداد كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: 60).

ومن مظاهر المثالية والواقعية في نظرة الفقه الإسلامي لطبيعة العلاقات الدولية بين الدول أن الشرع الإسلامي شرع المعاهدات بين الدول، ولكنه قيدها في الوقت نفسه بقيم أخلاقية وبقيم العدالة. وإن هذه المفاهيم الإسلامية الدولية التي جمعت بين المثالية والواقعية في آن، تصلح أساساً لعلاقات دولية تحفظ السلم العالمي، مثلما تحفظ للإنسان كرامته وحقوقه، منتصراً كان أم غير منتصر[72].

ومن مظاهر ذلك رعاية المسلمين لحقوق غير المسلمين رغم أنم كانوا رعايا دولة مهزومة، إلا أن الإسلام يحترم حقوق الإنسان بوصفه إنساناً امتثالاً للنص القرآني الذي قرن الكرامة بالآدمية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: 70). فلم يسجل التاريخ صوراً لمذابح بين المسلمين وغيرهم، بل سجل منعه لمذابح كانت بين الطوائف الدينية، كما ذكر البوطي في علاقة السريان بالأقباط: "وفي مجزرة بيزنطية واحدة، قتلت الدولة في مصر ما لا يقل عن مائتي ألف قبطي من أنصار المسيحيين اليعاقبة (من يسمون اليوم بالسريان الأرثوذكس)، ولم يتوقف اضطهاد بيزنطة للمسيحيين العرب، وكان لهم من اليعاقبة، إلا عندما امتد الفتح الإسلامي إلى بلاد مصر والشام، وفي ظل هذا الفتح،

---

[70] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص5. الطبري. تفسير الطبري، مصدر سابق، ج26، ص24.

[71] أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: الدار القومية، 1964، ص112-114.

[72] الكيلاني، عبدالله. **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها**، مصدر سابق، ص41. ويتضح هذا بالنظر في حقوق المدنيين والأسرى في فترات الحرب في الفقه الإسلامي مما لا مجال لسرده هنا.

وبسعي من الدولة الإسلامية تم عقد الصلح بين القلة من الخلوقيدينيين، الموالين للرومان، والكثرة من اليعاقبة، الذين لقوا النكال على أيدي الرومان، وقد سجل التاريخ كيفية انعقاد هذا الصلح بمساعي الدولة الإسلامية، وباهتمام شخصي من معاوية بن أبي سفيان."

ويبقى هناك إشكال يحتاج إلى بحث ودراسة -كما قلت- وهو تقسيم فقهاء المسلمين قديما للبلاد إلى دار إسلام ودار حرب، هل يعني أن الحرب هي الأداة المثلى التي تتبناها الدولة في تحقيق سياستها الخارجية؟ وإذا لم تكن الحرب وسيلة متعينة لتحقيق الدولة لسياستها الخارجية، فما هي التسمية الصحيحة لتقسيم بلاد العالم؟ ومما يجدر الالتفات إليه أن التطور المعاصر في العلاقات الدولية لم يعد يجعل الحرب هي الأداة الوحيدة في العلاقات الخارجية. وإن الدولة المسلمة تملك عدداً من الأدوات التي يمكن أن تستخدمها لتحقيق سياستها الخارجية سوى الحروب، ومن هنا ظهرت دراسات جديدة تتبنى إعادة النظر في مفهوم دار الحرب.

قصة ذي القرنين وما تتضمنه من رؤية لدور القوة الدولية:

وأمام هذا نقول ما هي الرؤية الإسلامية للعالم، وما هو دور القوة الدولية الإسلامية؟ لنحاول أن نتلمس مظاهرها من خلال استعراض ما عرضه القرآن الكريم من نماذج لقوى دولية، كما نجد في سورة الكهف قصة ذي القرنين، وفي قصة سليمان عليه السلام.

هذا، ويرى الباحث أن للفقه الإسلامي نظرته لأسس العلاقات الممكنة بين الدول، وشروط تحقيق ذلك، من ذلك ما حكاه القرآن الكريم في سورة الكهف من سيطرة القوي على الضعيف، ﴿قَالُوا يا ذَا الْقَرنينِ إن يأجوج ومأجوج مفْسِدونَ فِي الْأَرضِ فَهلْ نجعلُ لَك خرجاً علَى أَنْ تجعلَ بيننا وبينهم سداً﴾ (الكهف: 94). وترى في القصة نماذج متعددة للعلاقات بين الكيانات البشرية:

الأنموذج الأول: الاعتداء، والسلب، والنهب الذي يفرضه القوي على الضعيف، ومثاله يأجوج ومأجوج، المفسدون في الأرض.

الأنموذج الثاني: وسيلة الأمم المستضعفة لرفع الاستضعاف، وذلك بالاستعانة بقوة لها ثقل دولي لقاء مبلغ مالي تدفعه، وتمثل في القصة بالعرض الذي عرضه المستضعفون على ذي القرنين، الذي كان يمثل قوة ذات أثر دولي، كما تدل النصوص.

الأنموذج الثالث: وهو الموقف الرباني الذي تعرضه سورة الكهف؛ كمخرج للأمم المستضعفة من التسلط، ﴿قَالَ ما مكني فِيهِ ربي خير فَأَعِينوني بِقُوةٍ أجعلْ بينكُم وبينهم ردماً﴾ (الكهف: 95).وفي الآية شرطان للتخلص من الاستضعاف:

الأول: التوجه إلى الله تعالى والاعتماد عليه، إذ الخير بما مكنك فيه ربك.

والثاني: فأعينوني بقوة، وذلك بالاعتماد على الذات، والبحث عن الخصائص الفيزيائية للمواد؛ لتوليد القوة المضاعفة من صهر المواد ببعضها، وهذا ما ينبئ عنه قوله سبحانه:(آتوني زبر الْحدِيدِ).

وترى في قصة يأجوج ومأجوج نقداً لأشكال الاستعمار التي عرفها التاريخ الإنساني، وهي: الشكل الأول: الاستعمار التقليدي الذي يقوم على أساس الاحتلال، والنهب، والسلب، والسرقة لمصالح الآخر. ومثاله الصهيونية في فلسطين، وسرقة الاستعمار البريطاني، والبرتغالي، والإسباني لثروات العالم إبان القرن التاسع عشر. والشكل الثاني: الاستعمار الحديث، وهو سيطرة الدول الكبرى على الدول المستضعفة والهامشية اقتصاديا عن طريق أخذ الثروات الخام من تلك البلاد بأجور مخفضة، واحتكار حق استيرادها. والشكل الثالث للاستعمار: هو السيطرة على ثروات البلاد من خلال الشركات متعددة الجنسيات.

وترى في الأنموذج المقترح من قبل ذي القرنين أسلوباً جديدا للعلاقات بين الدول، لا يقوم على أساس الهيمنة، وإنما على أساس التعاون الدولي، الذي تبذل فيه كل الأطراف جهودها؛ محققه معنى قوله سبحانه: ﴿فأعينوني بقوة﴾ لمحاربة قوى الفساد والتدمير المتمثلة بيأجوج ومأجوج، الذين يتسلطون على الأمم المستضعفة، فينهبون ثروا ا.

فحين يعرض المستضعفون على ذي القرنين أن يجعلوا له خرجاً؛ ليوفر لهم الحماية، فإنه يعتذر عن قبول العرض ويقدم أنموذجاً جديداً لا يضطر فيه الضعيف للتنازل عن

جزء من ثروات بلاده، تحت مسمى (الخرج) في مقابل نيل الحماية، وإنما ينال الضعيف أمنه من خلال إعانة القوي له على استقلال إرادته، وإرشاده إلى أسباب القوة.

وهذه النظرة الإسلامية لأساس العلاقات بين الدول هي، في نظري، المخرج لأزمة الإنسانية؛ إذ عانى الإنسان دهراً من تعدد أشكال التسلط، إن في صورة استعمار مباشر أو مغلف، كما بينت سابقاً.

وفي سبيل تحقيق النظرة القرآنية لطبيعة العلاقات الممكنة بين الدول على أساس التعاون،والتشارك، لا بد من امتلاك (القوة). والقوة في علم السياسة (Power) مصطلح ذو دلالات عميقة، يعني مقدار قوة الدولة على ممارسة مصالحها بما يتسع للقوة الدبلوماسية، والاقتصادية، العسكرية. ومن العوامل الفاعلة في قوة الدولة جغرافية الدولة.

ومن تأمل في حال دول الوطن العربي، والأمة الإسلامية، يدرك بوضوح أن الدولة القُطْرية اليوم عاجزة عن حماية أمنها الوطني مهما كانت قو ا العسكرية، أو حماية ثرو ا مهما كانت طاقتها البشرية أو رقعتها الجغرافية، وهذا يستدعي إحياء مفهوم دار الإسلام كصيغة وحدوية لحماية أمننا، بل وحماية السلم العالمي، في عصر القطب الأوحد، وتحقيق الرؤية القرآنية للسلم العالمي والعلاقات بين الدول.

رابعاً: موقف فقهاء المذاهب الإسلامية من أقسام الدور ومدى اقترابه من الرؤيا الإسلامية للعالم[73]

يطلق الفقهاء لفظة (الدار) بما يقابل الدولة في المصطلح السياسي المعاصر، ومن عبارات الفقهاء عن أقسام الدور في المصطلح الفقهي قول الكاساني الحنفي: "دار الإسلام: الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام"[74]، وقال ابن عابدين: "ودار الحرب تصير دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها".[75] وقال الدسوقي المالكي: "دار الإسلام هي

[73] انظر الكيلاني، عبدالله. "تطور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة) في عصر المنظمات الدولية"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، ع5 (2005)، ص11-31.

[74] الكاساني. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، ص130.

[75] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر، 1386هـ ج3، ص253.

الدار التي تقام فيها شعائر الإسلام أو غالبها حتى وإن استولى عليها الكفار."[76] وأما ما أخذوه من بلادنا بعد استيلائهم عليها بالقهر وقدرنا على نزعه منهم قبل أن يذهبوا به لبلادهم فإنه ينـزع منهم؛ لأن بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها، بل حتى تنقطع إقامة شعائر الإسلام عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فإنا لا تصير دار حرب. وقال ابن المرتضى الزيدي:[77] "ودار الإسلام ما ظهرت فيه الشهادتان، والصلاة، ولم تظهر فيه خصلة كفرية إلا بجوارٍ، -والمراد بالجوار الذمة أو الأمان- وإلا فدار كفر.

يقسم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والزيدية بلاد العالم إلى دار إسلام ودار حرب[78] ويزيد الشافعية والحنابلة [79]قسما ثالثاً وهو دار العهد. وأساس هذا التقسيم من حديث رسول الله ﷺ: إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث، فأيتهن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين."[80] ومن الواضح في هذا الحديث أن الرسول قسم الدور إلى قسمين: دار الهجرة ودار غيرهم، التي أطلق عليها الفقهاء اسم دار الكفر، ودار الحرب.

---

[76] الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ج2، ص188.

[77] المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني. **الأزهار** في **فقه الأئمة الأطهار**، تحقيق: أحمد الصنعاني، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1993، ص323.

[78] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114، الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، مصدر سابق، ج2، ص188، المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني. **الأزهار** في **فقه الأئمة الأطهار**، مصدر سابق، ص323.

[79] الغزي، ابن القاسم. **شرح ابن القاسم على** متن **أبي شجاع**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1423هـ، ج2، ص289. ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. **المبدع** في **شرح المقنع**، دمشق: المكتب الإسلامي، 1981، ج3، ص379.

[80] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981، ج12، ص38.

ونعرض لضابط تقسيم الدور فيما هو آت:[81]

1. اتفق الفقهاء على أن كل دار تسود فيها أحكام الإسلام، ويأمن فيها المسلمون بمنعة، وقوة لهم فإنا **دار إسلام.** كالمدينة بعد وصول الرسولﷺ إليها، ومكة بعد الفتح، والثغور الإسلامية[82]، سواء أكان فتحها عنوة أم صلحاً، فالعبرة لسيادة أحكام الشريعة وقوة المسلمين ومنعتهم، وإن اختلفوا في التعبير عن هذا المعنى، ومن تعبيرا م: قول ابن مفلح الحنبلي: "والبلاد التي فتحها المسلمون عنوة، والأرض التي جلا عنها أهلها خوفا، والأرض التي صالح عليها الكفار، على أن الأرض لنا، هي دار إسلام، ويجب على ساكنها من أهل الذمة الجزية"[83]. وجاء في موسوعة الإجماع: "ومتى غلب المسلمون على دار الحرب أو صارت أحكام الإسلام هي الغالبة، فقد أصبحت الدار دار إسلام بإجماع الكل."[84]

2. وإذا صالح أهل الحرب المسلمين على أن الأرض للمسلمين فهي دار إسلام، وإن صالحوا على أن الأرض للكفار فهي دار عهد عند الشافعية والحنابلة،[85] وتسمى دار العهد دار إسلام عند الحنفية استناداً إلى تقسيمهم الثنائي للدور. قال ابن مفلح: وإن صالحناهم على أن الأرض لهم، ولنا الخراج عليها فهذه دار عهد.[86] وثمرة الخلاف بين دار العهد ودار الإسلام بحسب هذا التقسيم هو في أخذ (الجزية). قال الماوردي: "وإن صالحوا على أن تقر الأرض بأيديهم والأرض لهم، ويضرب عليها خراج فهذا الخراج في

---

[81] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114، الشربيني. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مصدر سابق، ج4، ص45.

[82] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الحاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، ج14، ص104. ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد الظاهري. **المحلى**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1349هـ، ج7، ص353. ابن عابدين. **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج3، ص253. أبو جيب، سعدي. **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1997، ج2، ص361.

[83] ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. **المبدع في شرح المقنع**، مصدر سابق، ج3، ص379.

[84] أبو جيب، سعدي. **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج2، ص360.

[85] الشربيني. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مصدر سابق، ج4، ص45. ابن قدامة. موفق الدين عبدالله بن أحمد المقدسي، المغني، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج10، ص610.

[86] ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. **المبدع في شرح المقنع**، مصدر سابق، ج3، ص379.

حكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم، ولا تصير دارهم دار إسلام، ولا تؤخذ جزية رقا م؛ لأنم في غير دار الإسلام، وقال أبو حنيفة: قد صارت دارهم بالصلح دار إسلام، وصاروا أهل ذمة تؤخذ جزية رقا م."[87]

ولا خلاف في خضوع دار العهد لأحكام الإسلام؛ لأنا خاضعة لنفوذ الدولة الإسلامية أو ما يسمى بالمصطلح الحديث سيادة الدولة المسلمة، يؤكد هذا قول ابن القاسم [88]: "وأهل العهد تجري عليهم أحكام الإسلام". وجاء في مغني المحتاج (ودار العهد كدار الإسلام لأنا في قبضتنا.)[89]

3. اتفق الفقهاء على أن البلاد التي لم تدخل في سيادة الدولة الإسلامية ابتداء فإنا من دار الكفر،[90] وقد يعبر عنها بدار الحرب؛[91] قال المرداوي: "ودار الحرب ما يغلب فيها حكم الكفر."[92] وقال ابن حزم: "وكل البلاد كانت بلاد حرب سوى مدينة رسول الله ﷺ."[93]

4. واختلفوا في حكم البلاد التي انسحبت عنها سيادة التشريع الإسلامي نتيجة لظرف طارئ كاحتلال أو تغلب بغاة، هل يزول عنها وصف دار الإسلام؟.

فهم على أربعة أقوال:

القول الأول: مذهب أبي حنيفة والمالكية والزيدية: وخلاصته أن الدول التي زال حكم الشريعة عنها، ولازال أهلها من المسلمين والذميين يتمتعون بالأمان ويقيمون الشعائر فهي دار إسلام؛ ذلك أن وجود الأمان هو من آثار بقاء أحكام

---

87 الماوردي، أبو الحسين علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص175.

88 الغزي، ابن القاسم. **شرح ابن القاسم على متن أبي شجاع**، مصدر سابق، ج2، ص289.

89 الشربيني. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مصدر سابق، ج4، ص45.

90 الرملي، ابن شهاب الدين. **اية المحتاج**، بيروت: دار الفكر، 1984ج8، ص82، ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، ج28، ص240.

91 ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. **المبدع في شرح المقنع**، مصدر سابق، ج3، ص395.

92 المرداوي. **الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، مصدر سابق، ج4، ص190.

93 ابن حزم. **المحلى**، مصدر سابق، ج7، ص353.

الإسلام.[94] ومن المعايير التي وضعها الحنفية للحكم وصف دار الإسلام: قرب الدولة من دار الإسلام، ومحاذا ا لها، لأنا بحكم القرب تعد آمنة، وفي هذا المعنى يقول السرخسي: "والحاصل عند أبي حنيفة، رحمه الله تعالى، إنما تصير دارهم دار الحرب بثلاثة شرائط: أحدها أن تكون متاخمة أرض الشرك ليس بينها وبين أرض الحرب دار للمسلمين، والثاني أن لا يبقى فيها مسلم آمن بإيمانه ولا ذمي آمن بأمانه، والثالث أن يظهروا أحكام الشرك فيها. أما المالكية والزيدية فقد اكتفوا بإقامة شعائر الدين أو أكثرها من غير حاجة لاستئذان الكفار.[95]

القول الثاني: وهو للجمهور من الشافعية والحنابلة، ولأبي يوسف ومحمد من الحنفية، فإذا كانت الغلبة والظهور لغير المسلمين فهي دار كفر، بقطع النظر عن القرب من دار الإسلام.[96]

القول الثالث: رأي الرملي –وهو من الشافعية-: أن كل بلد فتحها المسلمون تسمى دار إسلام، ولا يسلب عنها الاسم إلى قيام الساعة، وإذا استولى عليها الكفار صارت دار كفر صورة لا حكماً.[97] وقد نسب هذا القول في الموسوعة الكويتية إلى الشافعية،[98] فقالوا: إن دار الإسلام لا تصير دار كفر، والصحيح أن هذا القول للرملي. ولكن من الشافعية من لم يميز بين الاستيلاء الحكمي والصوري.[99]

---

[94] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114، المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني. **الأزهار** في **فقه الأئمة الأطهار**، مصدر سابق، ص323.

[95] الدسوقي، محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، مصدر سابق، ج2، ص188، المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني. **الأزهار** في **فقه الأئمة الأطهار**، مصدر سابق، ص323.

[96] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114، المرداوي. **الإنصاف** في **معرفة الراجح من الخلاف**، مصدر سابق، ج4، ص190.

[97] الرملي. **ابة المحتاج**، مصدر سابق، ج8، ص82.

[98] **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت: الوزارة، 1982، ج20، ص202. ونسبه **لنهاية المحتاج** ج8، ص82.

[99] الماوردي. **الحاوي**، مصدر سابق، ج14، ص104، الشربيني. **مغني المحتاج** إلى **معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مصدر سابق، ج2، ص54. وسيأتي بيان موقف الشافعية من الهجرة فيما هو آت.

القول الرابع: رأي ابن تيمية: ويرى أن الدور التي زال عنها حكم الإسلام، وغالبية سكانها مسلمين مركبة من المعنيين، وقد أفتى بهذا لما سئل عن قرية ماردين،[100] وكان قد زال حكم الإسلام عنها، فقال: هي ليست بمنزلة دار الإسلام التي تجري عليها أحكامه، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقاتل الخارج على ما يستحقه.[101] ثم بين أن عصمة دم المسلم باقية على اختلاف الدور، وأن إعانة الخارجين عن دين الإسلام محرمة في مختلف البقاع.

رابعاً: رأي الفقهاء المحدثين:

يمكن تقسيم آراء المحدثين من الفقهاء إلى الأقسام التالية:

الرأي الأول: أن العالم اليوم إما دار إسلام أو دار أمان، وهذا رأي محمد أبو زهرة، وتبناه عدد من العلماء وطوروا عليه، وخلاصته أن هذا التقسيم وصف لواقع عاشه الفقهاء أما اليوم بعد دخول الدول في ميثاق الأمم المتحدة فالوضع الدولي على أحد ثلاثة أشكال: الأول وفيه تعد الدول جميعها بقطع النظر عن النظام الذي يحكمها قد دخلت بعقد أمان، باستثناء التي اغتصبت أرضاً للمسلمين. والثاني تكون فيه الدول غالبية سكانها من المسلمين، وتكون خاضعة لحكم الخلافة، ثم زال النظام الإسلامي، وبقي سكانها من المسلمين والذميين يتمتعون بالأمان الأول كتركيا، وبلغاريا، فتعد دار إسلام؛ تخريجاً على قول أبي حنيفة والمالكية والزيدية المشار إليه سابقاً. أما الشكل الثالث فهو الدول التي تحكم بالإسلام بشكل غالب فهي دار إسلام. وهكذا صار تقسيم الدور إلى: دار إسلام، ودار أمان، وتقتصر دار الحرب على من يحارب أمة الإسلام فعلاً.[102]

---

[100] ماردين بلدة تقع اليوم في جنوب تركيا.

[101] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مصدر سابق، ج28، ص240، مصطفى، نادية محمود. **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج4، ص317.

[102] أبو زهرة. **العلاقات الدولية في الإسلام**، مصدر سابق، ص75. مولوي، فيصل. **الأسس الشرعية للعلاقات الدولية بين المسلمين وبين غير المسلمين**، بيروت: دار الرشاد الإسلامي، 1987، ص104. مصطفى، نادية محمود. **مشروع العلاقات الدولية في الإسلام**، ج4، ص207.

وقد تبنى هذا الرأي عدد من العلماء، والحركات الإسلامية، الذين يرون أن ما كان يسمى دار حرب أو دار عهد نسميه اليوم دار دعوة،[103] في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين. وظهر هذا التوجه في مؤتمر نظمه اتحاد الشبان المسلمين عام 1994، في فرنسا، واعتبرت تلك المنظمة أن فرنسا لم تعد للمسلمين دار عهد، بل أصبحت داراً للتبشير بالإسلام.[104]

ولهذا الرأي سنده من الفقه الشافعي حيث نصت متونهم أن المسلم في دار الكفر إذا كان في منعة، فتعد مكان منعته دار إسلام، سواء أكان قادرا على الدعوة أم لا. فالعبرة بالقدرة على الامتناع والاعتزال،[105] وفي هذا المعنى يقول الماوردي: وإن قدر على الامتناع والاعتزال في دار الحرب، وقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع والاعتزال ولم يقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب عليه أن يقيم ولا يهاجر؛ لأن داره قد صارت باعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع، ولم يقدر على الاعتزال، ولا على الدعاء والقتال فلا تصير داره دار إسلام، ولا تجب عليه الهجرة، وله أحوال، فإن رجا ظهور الإسلام بمقامه فالأولى أن يقيم ولا يهاجر.[106]

وتلحظ مما سبق أن الماوردي وضع معياراً يعتمد على ثلاثة أمور: القدرة على الامتناع، والقدرة على الاعتزال، والقدرة على الدعوة، وبتوفر الأول والثاني (الامتناع والاعتزال) تعد الدار دار إسلام، وبتوفر الأول دون الثاني الامتناع من غير قدرة على الاعتزال ولا الثالث) فيبقى اسم دار الحرب، ولكن الأولى البقاء إن رجي انتشار الإسلام ببقائه.

---

103 مولوي. **الأسس الشرعية للعلاقات الدولية بين المسلمين وبين غير المسلمين**، مصدر سابق، ص315. عمارة، محمد. **صحيفة الرأي الأردنية**، بتاريخ 1998/9/26.

104 الميلي، محمد. "سوء التفاهم بين أوروبا والإسلام"، مجلة **الندوة**، عدد آب (1997)، ص25.

105 الماوردي. **الحاوي**، مصدر سابق، ج14، ص104، الشربيني. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، مصدر سابق، ج2، ص54.

106 الماوردي. **الحاوي**، مصدر سابق، ج14، ص105.

وبناء على هذا الضابط فلا يكتفى بمجرد "الأمان" الحاصل بموجب تأشيرة الدخول، أو قوانين الإقامة لوصف الدار بدار إسلام، كما هو حال المسلمين في بلاد الغرب، الذين يأمنون بحكم القوانين الحامية لحقوق الإنسان، ولكن الأولى البقاء ما دامت هذه الإقامة سبباً لدخول الناس في دين الله[107] ولما كان المسلمون في كثير من دول الغرب قادرين على الامتناع، بمعنى أن القوانين تحميهم فلا يعتدى على مالهم، ولا على أعراضهم، وهم قادرون في الوقت نفسه على الدعوة، بحكم القوانين التي تحمي حقوق الإنسان، إلا أنم غير قادرين على الاعتزال فإن وصف دار الإسلام لا ينطبق على تلك الدول، ولعل مقصد الفقيه الشافعي الماوردي "بالاعتزال" أن تعزل الفئة المسلمة نفسها داخل إقليم؛ لتحكم نقسها بما يشبه الحكم الذاتي، ولتتمكن من تطبيق شرع الله فيه، وحيث إننا قد قررنا سابقاً أن الاعتزال للفئات القادرة على الدعوة لم يعد مرغوباً فيه اليوم؛ لأن مآله محاصرة انتشار الإسلام، فلا يفتى به، وإن الأليق بتسمية البلاد الغربية غير المسلمة، هو دار دعوة وتبشير بالإسلام؛ لأن تسميتها بدار حرب لا يصف الواقع، وكذا لا يصح تسميتها بدار إسلام لعدم توفر شروط التسمية من قدرة على الامتناع، بمعنى حماية أنفسهم من تطبيق قوانين تلك البلاد عليهم، فالفرد المسلم خاضع لقوانين الإقامة، وبعضها مما لا يقبله دين الله تعالى، فللأبناء مثلاً لها أن يطالبوا آباءهم بحريتهم الكاملة بموجب القانون، وليس للأب أن يمارس ولايته على ابنته أو ابنه إذا كانت قوانين تلك البلاد تسمح لهما بتصرفٍ ما، وهذا معنى قولي إنم غير قادرين على "الامتناع"، وما داموا كذالك، وحيث إن القوانين التي يخضعون لها غير إسلامية، فلا توصف تلك الدار بدارِ إسلام، والأمر لا يتوقف عند التسمية، بل بتوجيه آلياتِ العمل لتكونَ بالحكمة والموعظة الحسنة.[108]

ومن الطريف أن بعض الفقهاء المعاصرين رأوا أن الأمان وحده كاف لوصف الدار بدار إسلام، وهذا قول يستند إلى رأي أبي حنيفة، إلا أن المعاصرين فسروا الأمان بالأمن على أداء العبادة، وعلى العرض والمال المستمد من الحماية القانونية، وهناك من استند إلى

[107] قارن هذا الرأي بما نسبه الحسني لطه جابر من أن الأمانَ وحده هو المعيار لوصف الدار بدار إسلام. أنظر: "الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات" داخل هذا العدد.

[108] قارن ببحث مقاصد اختلاف الدارين في هذا العدد للزميل عبد الحميد الفيتوري.

معيار الأمان أيضاً ليصل إلى نتيجة وهي أن كل دور العالم اليوم ليست دار إسلام، وذلك لتفسيره الخاص لمفهوم الأمان وهو ما نعرضه تالياً.

الرأي الثاني: أن العالم اليوم كله دور كفر، وهذا رأي تقي الدين النبهاني[109] وخلاصته: أن دار الإسلام هي التي يتوفر فيها عنصران: أنها تحكم بشرع الله تعالى، وأن أمانها يستمد من المسلمين، فإذا اختل أحد العنصرين فلا تعد دار إسلام، حتى لو كانت تحكم بالإسلام، غير أن أمانها بأمان الكفار، أي بسلطانهم، فإنها تكون دار كفر. وعليه فإن دور العالم جميعها تعد دور كفر!

ومما يؤخذ على رأي الشيخ تقي الدين أنه توسع في دلالة الأمان ليصل إلى معنى على خلاف ما قصد الفقهاء في نصوصهم، ولا يظهر لنا معنى لكلام الشيخ تقي الدين إلا أنه يرى أن الدول وإن كانت تحكم بشرع الله في كثير من جوانب الحياة، إنما تحكم بأمان غير المسلمين! وهذا فهم غريب لمعنى الأمان، خلاف ما قصد الفقهاء، فلعل الشيخ تقي الدين قد فهم الأمان بمعنى التعاون العسكري، والمساعدات المالية، والتحالفات التي تدخل ا الدول الصغرى، مما هو واقع اليوم في ظل وجود دولٍ كبرى وهي من الدول غير المسلمة، وتتحالف معها الدول المسلمة بتحالف واتفاقيات. وهذا غير مقصودٍ للفقهاء، بل مقصود هم بالأمان هو الإذن للتمكن من أداء العبادة، فلو كان المسلم يأمن أن يؤدي عبادته من غير أمان، ولا إذن من الكفار فتعد هذه الدار دار إسلام، واكتفى بعض فقهاء الزيدية بظهور الشهادتين، ولو كان الكافر يظهر الشعائر الكفرية من غير أمان من المسلمين فكذا لا تعد دار إسلام.

يدلك على هذا قول القاضي يحيى الصنعاني في تحقيقه كتاب الأزهار: "والمختار في المذهب أنه متى ظهر في البلد خصلة كفرية بدون جوار، أي إذن، صارت دار كفر، ولو ظهرت الشهادتان عند المسلمين، وما خالف فيه المؤيد بالله هو أن الحكم لظهور الشهادتين، فإن ظهرتا بدون جوار فهي دار إسلام، ولو ظهرت فيه خصلة كفرية من غير جوارٍ..[110] "وهذا غير حاصل في كثير من الدول المسلمة، حتى التي لا تحكم

---

[109] هيكل، محمد خير. **الجهاد والقتال** في **السياسة الشرعية**، ط2، بيروت: دار البيارق، 1996، ج1، ص667.

[110] المرتضى، أحمد بن يحيى اليماني. **الأزهار** في **فقه الأئمة الأطهار**، مصدر سابق، ص323.

بشرع الله في كثير من أحكامها، لأن المسلم لا يحتاج إلى جوار من الكفار ليؤدي عبادته.

ونجد هذا المعنى واضحا في جواب الصنعاني وهو ممن يرى الأمان معياراً للحكم على الدار، حين سئل عن حكم عدن والهند بعد احتلالها من الإنجليز، فأجاب: "عدن وما والاها إن ظهرت فيها الشهادتان والصلوات، ولو ظهرت فيها الخصال الكفرية بغير جوارٍ، فهي دار إسلام، وإلا فدار حرب، ثم يقول: ومتى علمنا أن الكفار استولوا على بلد من بلاد الإسلام التي تليهم، وغلبوا عليها، وقهروا أهلها بحيث لا يتم لهم إبراز كلمة الإسلام إلا بجوار من الكفار، صارت دار حرب، وإن أقيمت فيها الصلاة[111].

الرأي الثالث: رأي عبد الكريم زيدان: خلاصته أن العبرة للسيادة القانونية فإذا كانت السيادة لأحكام الشريعة فهي دار إسلام، حتى لو كان السكان غير مسلمين، وإن كانت السيادة لأحكام الكفر فهي دار كفر. وفي هذا يقول: "وتصير دار الإسلام دار حرب بإظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام."[112] وتلحظ أنه يستند إلى رأي جمهور الفقهاء، إلا أن معيار الجمهور للحكم على الدار هو الغلبة، والغلبة لا تطابق مفهوم السيادة تماماً، وخصوصا في ظل أشكال السيادة الناقصة كما في الحكم الذاتي، والسيادة الرخوة في عصر العولمة. فالغلبة في هذه الأنظمة متحققة إلى حد ما وإن كانت السيادة ناقصة!

الخاتمــة

إن هذا التقسيم وهذه التسمية مرتبطان بأحكام مثل: حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وحكم جهاد الكفار وحكم اللقطة، والذي نراه أن هذه الأحكام يمكن أن تتجزأ اليوم. فالبلاد التي لا يصدق عليها وصف دار الإسلام، يجدر أن نسميها اليوم

---

[111] صديق بن حسن خان القنوجي: العبرة بما جاء في الغزو والشهادة والهجرة ص: 234، نقلا عن هيكل. **الجهاد والقتال في السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ج1، ص665.

[112] زيدان، عبد الكريم. **مجموعة بحوث فقهية، بحث الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، مصدر سابق، ص51.

دار دعوة في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين؛ ذلك أن هذه التسمية أقرب إلى غاية الجهاد، وأبعد عن اللبس من تسميتها دار حرب؛ بما يوهم إعلان الحرب على هذه الدول! ثم إن التقسيم إلى دار استجابة ودار دعوة أقرب إلى حقيقة العلاقة بين المسلم وغير المسلمين.

يدلك على هذا ما رواه عبد الرزاق في مصنفه: بعث النبيﷺ سرية إلى خيبر فأفضى القتل إلى الذرية، فبلغ ذلك النبيﷺ، فقال ما يحملكم على قتل الذرية؟ قالوا أليسوا أولاد المشركين؟ قال: أوليس خياركم أولاد المشركين."[113] وفي تعليق النبيﷺ ما يدل على أن الكفار هم مادة الدعوة، وفي هذا لفت لنظر المسلمين إلى الالتفات للكليات عند تطبيق الجزئيات، وأن تكون الرؤية الكلية للعالم موجهة للتخطيط الاستراتيجي بعيد المدى والمرحلي التكتيكي على السواء، وضابطة للانفعال، ومن هنا قلت إن تسمية بلاد غير المسلمين بدار دعوة أقرب إلى حقيقة العلاقة بين دور المسلمين وغيرهم؛ لأنه الأقرب إلى الرؤية الإسلامية؛ لحقيقة العلاقة بين المسلمين وغيرهم.

وقد نبه إلى هذا عدد من العلماء، قديماً كابن تيمية، والشوكاني حيث يقول: "واعلم أن التعرض لدار الإسلام والكفر قليل الفائدة؛ لأن الكافر مباح الدم ما لم يؤمن، ومال المسلم ودمه معصومان بعصمة الإسلام في دار الحرب."[114]

وبناء عليه يمكن أن نبين الأحكام المترتبة على اختلاف الدور فنقول: العصمة للمسلم في كل مكان، أما عصمة المال والدم للكافر فتثبت بحكم الأمان وهكذا. ومن قال ـذا الرأي ممن اطلعت عليهم الشيخ الآصفي وهو رأي وجيه[115]. فاللقيط في بلاد الكفر مثلاً ينسب بحسب الحي الذي ولد فيه، واللقطة تعرف من باب أداء الأمانات لأنه بدخوله إليهم عبر إذن السفارات (الفيزا) يعد مؤمنا لهم، وهكذا.وبناء على ما بينته من اختلاف النظرة لدول العالم تتغير النظرة لحكم الهجرة والإقامة في تلك الدور مما

---

113 الصنعاني، عبدالرازق بن همام الحميري. **المصنف**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1972، ج5، ص203.

114 الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991، ج4، ص575. هيكل. **الجهاد والقتال** في **السياسة الشرعية**، مصدر سابق، ص664.

115 **مجلة الحياة الطيبة**، ع10 (صيف 2002)، ص32.

أشرت له سابقاً، وتبقى دار الإسلام صيغة وحدوية تحقق ا القوة والغلبة.

ومما يدعوا إلى التأمل موقف بعض الدارسين من توظيف مفهوم دار الإسلام ودار الحرب كوسيلة للتخفف من الالتزامات الشرعية في بلاد الغرب، مستندين إلى فتاوى بعض العلماء في عدم تحريم الربا في دار الحرب.

أقول إن هذا الرأي يؤخذ عليه أنه مخالف لما استقر شرعاً من عالمية الأحكام الإسلامية، كما أنه غير قابل للتطبيق عملياً؛ ذلك أن التوجه الحديث للشركات في ظل العولمة أن تفتح فروعا في سائر البلاد لتوسيع الأسواق، فإذا قلنا بأن الربا محرم في بلاد الإسلام، وغير محرم في بلاد غير الإسلام، فكيف سنتعامل مع بنك يستثمر في بلاد إسلامية وغير إسلامية، وكيف سنتعامل مع شركات قابضة تستثمر في القطاع المصرفي والصناعي وفي سائر الأقطار!

إن التوجه الصحيح في النظر العلمي أن نسعى لاستثمار الممكن كوسيلة للتمكين، وأن نعمل في بلاد الغرب على زيادة المساحة المتاحة للدعوة إلى الله تعالى، والعمل بأحكامه، لا أن نقر بالواقع، ونرسخ حالة الاستضعاف.

المنظور الفقهي
والتقسيم القرآني للمعمورة

عبد الرحمن الحاج[*]

مقدمة

لم يتجاوز النقد الموجه للتراث الفقهي المتعلق بتقسيم المعمورة حد كشف الخلفية التاريخية التي أسست لهذا التراث، وما استطاعت الدراسات في هذا الموضوع[1] إلى اليوم التجاوز إلى الكشف عن "التصور الإسلامي للمعمورة" خارج إطار هذا التراث الفقهي التاريخي، فأقصى ما حققته هو إثبات التاريخية، وتعديل بعض المفاهيم الخاصة ذا التقسيم، وذلك في محاولة لتجنب المشكلات الكثيرة التي خلفتها المفاهيم التراثية التقليدية عن العالم وتقسيم المعمورة.

خطورة موضوع "تقسيم المعمورة" بمكان، بحيث يصعب تجاوزه واعتباره مجرد خلاف فقهي فروعي؛ فبتقديرنا إن هذا الموضوع يشكل أحد أهم موضوعات الفقه السياسي الإسلامي، فهو يمثل أساس التصور الفقهي للعلاقات الدولية، ومسائل الجهاد، وأحكام الأقليات الدينية في العالم الإسلامي، والخطورة متأتية من اعتماد الحركات الإسلامية الراديكالية في تصورا ا وتصرفا ا على الأحكام المتعلقة بالتصور

* باحث سوري، رئيس تحرير "الملتقى الفكري للإبداع" aahaj@gawab.com

[1] أول بحث فقهي مستقل ومتخصص في الموضوع يعود إلى ما بعد منتصف الستينيات للمحدث الهندي حبيـب الرحمن الأعظمي (ت1992م) بعنوان "دار الإسلام ودار الحرب"، والكتاب إلى اليوم باللغة الأوردية، يقـع في 118 صفحة من القطع الصغير، نشر أولاً عام 1967م على شكل مقالات، وواضح أن الكتاب ألف في سياق ظروف المسلمين الهنود الذين كانوا يسعون للاستقلال، ويبدو أن الكتاب نشر متأخراً (ا مع العلمي، مرقـاة العلوم، مدينة مئو نا بهنجن، يوبي، الهند، د.ت)، وربما كان كتاب "**أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة (دراسة فقهية مقارنة)**" (104 صفحة) لمؤلفه ياسر لطفي العلي (مؤسسة الرسالة ناشـرون، بـيروت، ط1، 2004م) آخر ما نشر حتى الآن من كتب متخصصة في هذا الموضوع.

التراثي الفقهي لتقسيم المعمورة، فقد استند "تنظيم الجهاد الإسلامي" في مصر عام 1976م إلى مفهومي "دار الكفر" و"دار الإسلام" في مسألة انقلاب دار الإسلام دار كفر[2]، بتأثير فكرة سيد قطب في "**الجاهلية**" المعاصرة[3]، وتزاوجها مع فكرة "**الحاكمية**"[4] التي بلورها أبو الأعلى المودودي، مؤسس "الجماعة الإسلامية" في باكستان.

والواقع أن مفاهيم تقسيم المعمورة لم تحظ باهتمام كما هو اليوم، فقد كان للجهاد الأفغاني ضد الروس أن يولد مفهوم "الجهاد العالمي"، وبالانتقال إلى العالمية بدأت الأحكام المتعلقة بتقسيم المعمورة تتمدد باتجاه الخارج، أي باتجاه العلاقات الدولية بعد أن بقيت طيلة السبعينيات وحتى الثمانينيات مقصورة عموماً على الوضع الداخلي، وبدا تطبيقها الأول مريعاً في أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م في برجي التجارة في نيويورك، (أو ما تسميه القاعدة بـ"غزوة منهاتن"!)، فقد تمت شرعنة العمليات "الانتحارية" على أساس التقسيم الفقهي إلى "دار الحرب" و"دار الإسلام"، وباعتبار أن أمريكا "دار كفر" (ودار الكفر في التراث الفقهي مطابقة لـ"دار حرب"، وليس هناك فرق بين المصطلحين إطلاقاً!)، وأن دماء أهل الحرب

---

[2] لا بد من ملاحظة أن الاستخدام انحصر في تعبيري "دار الإسلام" و"دار الفكر" دون "دار الحرب"، (كما هو واضح في الوثيقة رقم 3 لجماعة الجهاد المصرية التي كان يتزعمها آنذاك الدكتور أيمن الظواهري)، والسبب في ذلك أن الموضوع هو أحكام تتعلق بدولة مسلمة، وليس مع دول خارج رقعة العالم الإسلامي، وهذا لأن فكر تنظيم الجهاد يستمد مسائله من مسألة تطبيق الشريعة وتكفير الأنظمة العلمانية وتبعا لها المجتمعات المسلمة التي رضيت بأحكامها الوضعية، أي أنه كان معنياً بالمسألة الداخلية بالدرجة الأولى وليس بالخارج، أي ليس بالقضايا الدولية.

[3] "**الجاهلية**" مصطلح بلوره سيد قطب فيما يخص المجتمعات الحديثة تحت ظل الدولة العلمانية، مستعيراً إياه من مصطلح الجاهلية الذي ابتكره القرآن الكريم لوسم المرحلة التي سبقت الإسلام بكل ما يشير إلى دلالات سلبية فيها، وقصد به سيد قطب حالة المجتمعات المسلمة التي لم تعد مسلمة بالمعنى التام لكلمة إسلام، ولا هي عادت كافرة بالمعنى التام للكلمة أيضاً، فيها ما ينتسب للكفر، وفيها ما ينتسب إلى الإيمان في وقت واحد.

[4] كان المودودي أول من صاغ مصطلح "الحاكمية" في سياق صراع الهنود المسلمين لإنشاء كيان سياسي خاص بهم (باكستان)، ومصطلح "الحاكمية" يشير إلى حاكمية الله مقابل الحاكمية البشرية الوضعية. وقد أدت الشروح والتطويرات لهذا المصطلح السياسي ذي البعد العقدي إلى أن يتحول إلى مصطلح عقدي ذي بعد سياسي، حيث جعلت الحاكمية -في أدبيات الحركات الإسلامية الراديكالية- قرينة "التوحيد"، الذي يلخص عبارة التشهد ذاتها: "لا إله إلا الله"!.

هدر أو مهدورة! هذا ما يلمح إليه خطاب أسامة بن لادن الأول (زعيم تنظيم القاعدة) عقب الأحداث، بقوله: "إن هذا الحدث قد قسم العالم إلى فسطاطين"، في إشارة إلى دار الحرب ودار الإسلام، أو دار الكفر ودار الإسلام والإيمان (كما في بيانات وخطابات أخرى)، مستوحياً ذلك من حديث النبي ﷺ[5].

إنّ المشكلات التي تواجه التراث الفقهي هي أوسع بكثير من مسألة التقسيم الإسلامي للمعمورة، فهي تتسع لتشمل معظم الفقه السياسي، ويبدو أ ا أوسع من قدرة الوعي الإسلامي الحديث على تجاوز التصورات الفقهية التاريخية الثاوية فيه، للتخلص من الحالة الشاذة التي تسود الفكر الإسلامي السياسي المعاصر، الذي يبني أحكامه في الدولة الحديثة اعتماداً على أحكام الخلافة. فهذا الفكر لا يزال في حالة "صورة الدولة وظل الخلافة"[6]، وقد لا يستطيع التخلص من هذه المعضلة ما لم يتجاوز ما نسميه "لاهوت الخلافة"[7] الكامن خلف أيديولوجيا "الدولة الإسلامية". وقد عمل هذا المفهوم (أعني: الدولة الإسلامية) على تضليل الفكر الإسلامي طيلة القرن الفائت،

---

[5] أعني ما ورد عن عبد الله بن عمر قال: كنا قعوداً عند رسول الله ﷺ، فذكر الفتن، فأكثر في ذكرها، حتى ذكر "فتنة الأحلاس"، فقال قائل: يا رسول الله، وما "فتنة الأحلاس"؟ قال: **"هي هرب وحرب،** ثم **فتنة السراء دخلها أو دخنها من تحت قدمي رجل من أهل بيتي؛ يزعم أنه مني وليس مني، وإنما أوليائي المتقون.** ثم **يصطلح الناس على رجل كورك على ضلع،** ثم **فتنة الدهيماء لا تدع أحداً من هذه الأمة إلا لطمته لطمةً؛ فإذا قيل: "انقضت" تمادت، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً؛ حتى يصير الناس إلى فسطاطين، فسطاط إيمان لا نفاق فيه، وفسطاط نفاق لا إيمان فيه، فإذا كان ذاكم فانتظروا الدجال من يومه أو من غده"** (أخرجه أبو داوود وأحمد).

وفسطاطين: أي فرقتين، وقيل: مدينتين. وأصل الفسطاط الخيمة؛ فهو من باب ذكر المحل وإرادة الحال. انظر: العظيم آبادي، محمد شمس الحق، **عون المعبود شرح سنن أبي داوود**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1995م، ج11، ص209).

[6] الحاج، عبد الرحمن. "الإسلاميون والبحث عن النظام الإسلامي السياسي: صورة الدولة وظل الخلافة"، **صحيفة الحياة،** لندن، 4 كانون الأول 2004.

[7] نعني بلاهوت الخلافة جملة التصورات الفقهية والعقدية المتعلقة بالخلافة كنظام سياسي وإسلامي، وانظر:

- الحاج، عبد الرحمن. "**مفهوم الدولة الحديثة ومشكلا ا في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر**"، ورقة عمل قدمت في مؤتمر "نحو خطاب إسلامي ديمقراطي مدني" الذي نظمه مركز القدس للدراسات السياسية بالتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور في 27-29 مايو 2006 عمان، الأردن.

وما يزال يفعل ذلك إلى اليوم. ونحن نعتبر أن تفكيك مفاهيم التراث السياسي وإعادة بنائها على أسس جديدة، يمكن أن يسهم في تطور الفكر الإسلامي السياسي المعاصر بقدر أقل من الأوهام، وبقدر أكبر من السرعة، يقلل من الكوارث ويسهم في خلق عالم إسلامي جديد وآمن.

انطلاقاً من ذلك فإننا في هذا البحث نركز على أصول البناء الفقهي التراثي (في تقسيم المعمورة) عبر كشف المرجعيات التي استند إليها، ومدى صلتها بالمرجعية النصية، والتمهيد -بناءً على ذلك- للكشف عن الخطوط العامة للتصور القرآني للمعمورة، والبحث فيما يتيحه النص القرآني الكريم من مفاهيم يمكن الاستعانة ا لتشكيل خطاب متكامل عن الأرض، في رؤية مركبة: عقدية سياسية جغرافية مركبة، وعلى الرغم من أن الدراسة النصية لا يجب أن تتوقف عند حدود القرآن الكريم، إلا أن البدء بالدراسة النصية يقتضي البدء بالدراسة القرآنية، دون أن يعني ذلك التوقف عندها.

وفي تحليل الخطاب القرآني سيتم اعتماد المفردة أداة لتحليل الخطاب، بالاستفادة من مفهوم الحقل الدلالي، آخذين بالاعتبار جملة السياقات النصية الداخلية والخارجية التاريخية، والإشكالات اللغوية التي تتعلق بالمعجم العربي ومدى ملاءمتها للنص القرآني، ولكننا سنتجنب بشكل عام ذكر المصطلحات التقنية (الأداتية والمنهجية) أثناء الدراسة؛ وذلك تجنبا للقارئ من الوقوع بالحاجة إلى معرفتها لفهم منهجنا ومنطق معالجتنا للخطاب القرآني[8].

أولاً: المرجعيات

لا حاجة للتأكيد على الثقل التاريخي في تقسيمات الفقهاء للمعمورة، فقد أوشك أن يكون ذلك من بديهيات البحث في هذا الموضوع، إلا أن البحث في تحليل المرجعيات التي استندت إليها التقسيمات التراثية الفقهية ما تزال في حاجة إلى المزيد

[8] عموماً نستمد منهجنا في تحليل الخطاب القرآني من نتائج أطروحتنا الجامعية الموسومة :
- الحاج، عبد الرحمن. **دلالة المفردة القرآنية: دراسة لسانية أصولية مقارنة**"، أطروحة ماجستير، كليـة الإمـام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت، 2006م.

من الجهد، إذ سيمنحنا هذا النوع من البحوث القدرة على تفكيك البناء الفقهي وإعادة تركيبه ثانية وفق رؤية تتخذ بحسبا ا المعطيات الجديدة للعصر، وخصوصاً مسألة تحول مركز الحضارة من العالم الإسلامي إلى جهة أخرى، والأهم سقوط الخلافة وظهور مفهوم الدولة الحديثة.

عموماً ثمة نوعان من المرجعيات التي تكتنف خطاب التقسيم الفقهي للمعمورة: أولاهما مرجعيات نصية، وثانيهما مرجعيات موضوعية، أعني أ ا ذات طابع متعلق بالأوضاع الملموسة على أرض الواقع.

1. المرجعيات النصية:

ليس ثمة خلاف في أن التقسيم الفقهي للمعمورة أوليُه وثانويُه هو "من بدائع صنع الفقهاء" وحدهم[9]، فعلى الرغم من المحاولة الحثيثة للإسلاميين الحركيين لإرجاع أصول هذا التقسيم الفقهي إلى نصوص الوحي (القرآن والسنة)، إلا أن محاولا م جاءت تأويلية[10]، أي مجرد "إشارات" محتملة في بعض النصوص تم عدهُا إشارات بأثر رجعي لاصطلاح متأخر، ولم يسعف هذه المحاولات وجود أي مصطلح من مصطلحات الفقهاء في تقسيمهم للمعمورة، وبالرغم من ورود ثلاثة مصطلحات، هي: "**دار الإسلام**"، و"**دار المؤمنين**"، و"**دار المهاجرين**" في السنة النبوية الشريفة[11]، إلا أن السياق الواردة فيه تلك المصطلحات يضفي عليها معنى عقدياً وإيمانيّاً بحتّاً، لا علاقة له با ال السياسي.

---

[9] محمد قاسم، محي الدين، **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1996م، ص9. وانظر: - العلي، لطفي. **أرض الله**، مرجع سابق، ص19.

[10] المرجع السابق، ص22.

[11] **الأول** ورد فيما روي عن سلمة بن نفيل ﵁ أنه قال: قال رسول الله ﷺ : "عقر **دار الإسلام** بالشام" (أخرجه **الطبراني**)، انظر:- **الطبراني**، المعجم الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العـربي، ط2، 1405، رقـم 6359، ج10، ص40، رقم 16656. وقد وردت بلفظ "**دار المؤمنين**" أخرجها عدد من المحدثين.
والثاني ورد في وصية رسول الله ﷺلأحد قادة الجيوش بقوله: "ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى **دار المهاجرين..**". (أخرجه **مسلم** في صحيحه، انظر: - ابن حجاج، أبو الحسين مسلم، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحيـاء التـراث، د.ط، د.ت، **كتاب الجهاد والسير**، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ج3، ص 1356، رقم 1713).

وعلى فرض قبولنا بوجود أصول في السنة النبوية لهذا المصطلحات الثلاث، فأين نذهب "بالترسانة" الاصطلاحية للفقهاء في تقسيم المعمورة، حيث تعد مصطلحات الفقهاء في هذا ا ال بالعشرات ولم يتمكن أحد من العثور على أصول لها في القرآن أو السنة الشريفة؟!.

إن المشكلة لا تكمن في ابتداع الفقهاء لمصطلحات تقنية ومفهومية خاصة مشتقة من المنظومة العقدية والوقائع التاريخية التي يعاينوها؛ فذلك جزء من مهمتهم التشريعية كفقهاء وعلماء، لكن الذي يستدعي التوقف عنده أن البحث الفقهي لم يحاول استكشاف التصور الذي تتضمنه النصوص الكريمة (القرآن والسنة) عن المعمورة، واستثماره فقهياً، وهذه النقطة بالذات تشكل أهم خلل في إطار المرجعية الأصول فقهية[12]. غير أننا لا نلوم الفقهاء على ذلك، بقدر ما نتفهم الأمر على أنه لم تكن هناك حاجة علمية أشعر م بضرورة ذلك، فالأحكام التي وفرها البحث الفقهي عموماً كانت كافية وواقعية بما يفي بالغرض، وثانياً فإن المنهجية الاستدلالية[13] التي كانت سائدة لا تسمح بقراءة متكاملة للقرآن كما هي الحال اليوم، إذ كان المنطق الاستشهادي[14] سائداً، وهو منطق تجزيئي لا يسمح بطبيعته بتقديم رؤية كلية متكاملة في النصوص الشرعية الكريمة.

2. المرجعيات التاريخية:

لقد صيغت تقسيمات الفقهاء للمعمورة وفق مرجعية تاريخية تشير إلى أوضاع مفارقة للواقع الراهن، وأصبحت الآن في ذمة الماضي، فالمعطيات الواقعية الآن مختلفة تماماً، خصوصاً مع ظهور مفهوم "الدولة الحديثة" كنظام سياسي عالمي مقابل اندثار

---

[12] من المعروف أن ترتيب مصادر الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي كالتالي: القرآن الكـريم، السـنة النبويـة الشريفة، والإجماع. ولم يأخذ المصدرين الأولين حقهما من البحث.

[13] لا نقصد هنا مصطلح "**الاستدلال**" الذي يحصره بعض الأصوليين في الاجتهاد غير النصي، بل نقصد به عمـوم الاجتهاد.

[14] **المنطق الاستشهادي**: نقصد به اللجوء إلى الآيات والأحاديث للتدليل على أفكار تم الوصول إليها مسبقاً، أو تم التوصل إليها من خلال نظر في بضعة نصوص، ويتم إيرادهما كشاهد على صحة الاجتهاد.

"الخلافة" كنظام سياسي إسلامي، إذ جرى إعادة صياغة العلاقات الدولية وفق هذا التغيير الجديد.

"الخلافة" -كما تبدو من خلال أبواب الفقه المختلفة ومؤلفات الأحكام السلطانية- هي صورة لكيان ونظام سياسي، السلطة فيه ذات تحيز مركزي يتجمع في شخص الإمام (الخليفة)، ومن شخصه تتناسل السلطات؛ فما يقرره الإمام (والأصل أنه مجتهد) يرفع الخلاف، ورأي الإمام ملزم "شرعاً" حتى في العبادات، والقاضي ليس إلا نائباً عن الإمام، والأجهزة التنفيذية (الولايات) هي "نيابات" عن الإمام، فليس منصب الإمامة -والحال هذه- مؤسسة، وإنما هي شخص واحد يدبر مصالح المسلمين في "سياسة الدنيا وحراسة الدين".

وفي إطار نظام الخلافة فإن علاقات "الرعية" (الاجتماعية السياسية) قائمة على أساس الفرز الديني، عبر مفهوم "الجماعة" الدينية، وهي جماعة المسلمين في الفقه السني، أو "أهل السنة والجماعة" وهم أهل السلطان، و"الذمية"، وهم الطوائف الدينية من أهل الكتاب ومن في حكمهم (على خلاف بين المذاهب)، والفرق الإسلامية "الضالة" (الخوارج، والرافضة..الخ) والفرق الضالة فعلياً في وضع سياسي واجتماعي مختلف عن أهل الجماعة، فالإمامة العظمى (أو الكبرى) لا حق لهم في توليها؛ لأ ا ستكون بمثابة ولاية ملية للكافر على المسلم، و يجوز أن تطلق يدهم في المسلمين، وإن كان لهم (أعني أهل الذمة) الحق في أنواع الولايات مما لا يدخل في القضاء أو التشريع.

الجغرافية التي يستند إليها الكيان السياسي المسمى بالخلافة تقوم على مفهوم "الدار"، ومفهوم الدار هذا ليس جغرافيا ذات حدود مرسومة، بل جغرافيا غير قارة، بل قابلة للتمدد بتمدد النفوذ، أو بعبارة أدق بـ"بسط سلطان الخلافة" (كما يعبر فقهاء السياسة الشرعية)، الذي يعني بسط الشريعة الإسلامية، فالدار مفهوم متحول شديد المرونة، مرتبط بالنظام السياسي والعقدي في آن واحد، والرعية هم كل من يدخل في إطار الدار.

ولأن المسألة تتعلق بحفظ "بيضة المسلمين"، وحفظ مصالح الجماعة، و"استقرار" الخلافة، فإن الإمامة -التي لم تكن في صورة مؤسسة سياسية بالمعنى المتعارف عليه

اليوم- لها وظيفة "حراسة الدين"، أو بتعبير ابن تيمية "إصلاح دين الخلق"، أي أن العلاقة مع الدين علاقة جوهرية، مما يجعل طرح فصل الدين عن الدولة أمراً غير ممكن التفكير فيه البتة، خصوصاً وأن مفهوم الخلافة ذاته قام على أساس الارتباط بالدين منذ اللحظة الأولى التي أسس فيها، أي في عهد الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه.

وعلى هذا الأساس فإن أرض الخلافة طبيعيّاً هي "دار الإسلام"، وكل دار أخرى هي "دار كفر" أو "دار حرب" لا فرق، والعلاقة مع الكفار تقوم أساساً على المناجزة والفتح، ومن مقتضيات ذلك اعتبار الكفار مهدوري الدم دوماً، ما لم يدخلوا في عقد أمان أو صلح؛ والعلاقة الدولية مبنية على أساس الإرغام والفتح لا السلم؛ كما يحاول أن يؤول فقهاؤنا المعاصرون الفقه الإسلامي الكلاسيكي للعلاقات الدولية[15].

وعلى هذا الأصل المفهومي والتاريخي أقام الفقهاء تصورا م، ويقتضي هذا موضوعيّاً أن يعاد النظر في التقسيم الفقهي الكلاسيكي للمعمورة انطلاقاً من معطيات واقعية أيضاً، فما لم يدمج مفهوم الدولة الحديثة الآن في الفقه الإسلامي سيكون كل اجتهاد للفقه الإسلامي الحديث غير واقعي وغير تاريخي فيما يتصل با ال السياسي على الأقل.

المشكلة أن الفقيه المسلم مازال مسكوناً إلى اليوم بنظام الخلافة، فلم تحجب الدولة الوطنية -بعد أن أصبحت حقيقة معاشة- الخلافةَ بظهورها، فالخلافة القائمة في الأذهان، والمؤسس لها فقه واسع في التراث الإسلامي الاجتهادي والتاريخي والثقافي لم تحتجب بمجرد السقوط، بل لقد خلف السقوط المريع في إطار الحقبة (الاستعمارية) -والذي رافق ظهور أيديولوجيات علمانية جديدة (بالمعنى الديني الإيماني للعلمانية)

---

15 البوطي، محمد سعيد رمضان، **الجهاد** في **الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1993م، ص94 وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الزحيلي، وهبة، **آثار الحرب** في **الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، ص106 وما بعدها (وقد أشار إلى أن أصل العلاقة لدى الفقهاء القدماء هي "الحرب" انظر: ص130 وما بعدها).
- أبو زهرة، محمد، **نظرية الحرب** في **الإسلام**، ص17.
- عامر، عبد اللطيف، **أحكام الأسرى والسبايا** في **الحروب الإسلامية**، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406هـ، ص61-63.

مضادة للثقافة الإسلامية تبوأت سلطة الدولة الوطنية الوليدة (في كثير من البلدان العربية، ومصر على وجه الخصوص)- وضعاً بدا فيه للإسلاميين أن هناك تماهياً بين "**الخلافة**" و"**الإسلام**"، وأن "**الأمة**" (القومية) توضع في مواجهتهما، لذا كان من الطبيعي أن تتجه الأنظار لوضع الشريعة (الإسلام) في الواجهة وليس "الأمة"، فكان صعود الدولة الوطنية "العلمانية" مؤثّراً للغاية في التفاف الإسلاميين ثانيةً حول مفهوم "الخلافة"، وهذا برأينا يفسر إحياء فقه "الخلافة" وتحقيق نصوصه بوتيرة غير مسبوقة على الإطلاق.

ثم إن الوقائع الجديدة -أعني قيام الدولة الوطنية الحديثة- المحدودة بإطار جغرافي ثابت وسلطة وشعب في ظل تفاهم دستوري، خلقت -وبأثر من تداخل مفهومي: الأمة والخلافة- مفهوماً هجيناً: هو "**الدولة الإسلامية**"، الذي نشهده لأول مرة في عشرينيات القرن الفائت، والواقع أن المفهوم الهجين هذا يختزن مضموناً نضالياً لاستعادة الإسلام عبر استعادة الخلافة، أو لاستعادة الخلافة من أجل استعادة الإسلام، فقد حدث تطابق تام في الوعي الإسلامي بين الإسلام والخلافة، ومن مؤشرات هذا النضال أن تكون فكرة الدولة الإسلامية بحد ذا ا مؤقتة؛ كما تشير كتابات الإسلاميين وعلى رأسهم **الإمام حسن البنا**، ليس ذلك فحسب، بل أيضاً أن يكون "التسليم" بـ "الدولة الإسلامية" ذاته من علائم الإيمان ودلائله!.

هكذا أصبح لاهوت الخلافة الثاوي تحت عبارة "الدولة الإسلامية" قاسماً مشتركاً بين كل الحركات الإسلامية تقريباً حتى اليوم، والقاسم المشترك بين معظم الفقهاء في العصر الحديث، وتفكيك هذا الوعي الوسيط أو غير المكتمل بالواقع، والذي يسنده تصور مختزل عن الدولة، وتطابق وهمي وغير لازم بين الخلافة والإسلام، أو بين استعادة الخلافة واستعادة الإسلام لدوره التاريخي، أصبح ضرورة معرفية وحاجة تاريخية ملحة.

3. مرجعية النظام العقدي:

يبدو حضور التصور العقدي في تقسيمات الفقهاء للعالم واضحاً جدّاً، بل إن

العدد الأكبر من التقسيمات الفقهية[16] ترجع إلى أصول عقدية؛ فمن بين 32 مصطلحاً مضافاً إلى "الأرض" هناك 20 مصطلحاً ترجع إلى أصل عقدي مباشر: (**أرض الإسلام**، **أرض الجزية**، **أرض الحجاز**، **أرض الذمة**، **أرض الذمي**، **أرض العرب**، **أرض العجم**، **أرض الشرك**، **أرض العذاب**، **أرض العرب الأميين**، **أرض الغنيمة**، **أرض الفيء**، **أرض الكفار**، **أرض المسلمين**، **أرض المسلم**، **أرض أهل الذمة**، **أرض كسرى**، **أرض الروم**، **أرض فارس**[17]، **أرض المشركين**)، ومن بين 34 مصطلحاً مضافاً إلى "الدار" هناك 22 منها يرجع إلى أصل عقدي مباشر: (**دار الإسلام**، **دار المسلمين**، **دار المؤمنين**، **دار المهاجرين**، **دار الهجرة**، **دار البغي**، **دار الدعوة**، **دار الذمة**، **دار الردة**، **دار الشرك**، **دار العرب**، **دار الفسق**، **دار الكفر**، **دار أهل الإسلام**، **دار أهل الكفر**، **دار الكفار**، **دار الكفر**، **دار الشرك**، **دار حرية**، **دار سبي واسترقاق**، **دار استرقاق**، **دار ذمة**)، ومن بين 14 مصطلحاً مضافة إلى "البلد"، هناك سبعة مصطلحات ترجع إلى أصول عقدية مباشرة: (**البلاد الإسلامية**، **بلاد الإسلام**، **بلاد الكفار**، **بلدان الإسلام**، **بلاد الروم**، **بلاد العرب**[18]، **بلاد المسلمين**). أي أن أكثر من 60 % من المصطلحات الفقهية في تقسيم المعمورة ترجع إلى أصول عقدية، وعندما نقول أصول عقدية فإننا نعني أ ا مشتقة ومولدة من هذه الأصول.

ثم إن منظومة المصطلحات الخاصة بتقسيم الأرض ترتكز بشكل رئيس على مفهومي "الإسلام" و"الكفر"، والمقتضى الواقعي للكفر هو الحربية[19]، وعليه فإن ت يل العقدي على الواقعي والتاريخي جعل الكفر مساوياً للحرب، وهكذا فإن المصطلح

---

[16] هذا الإحصاء يتمتع بدرجة معقولة من الدقة البحثية؛ إذ يشمل إحصاء قام به الباحث شمل كل مراجع الفقـه السياسي التراثي المطبوعة، بالإضافة إلى مؤلفات الآداب السلطانية.

[17] المصطلحات الثلاثة الأخيرة (أرض فارس، أرض كسرى، أرض الروم) مبنية على أسـاس عقـدي هـو أرض العرب، فهي المقابلة لأرض العرب من العالم، أكثر من كو ا حقيقة وضع تاريخي قائم.

[18] انظر الهامش السابق.

[19] يعرف الفقهاء **الحربي**: بأنه غير المسلم أو الذمي في دار الإسلام، ولو دخل دار الإسلام بعقد أمـان أو عهـد. انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت، **الموسوعة الفقهية**، ، الكويت: طباعة دار ذات السلاسل، ط2، 1992م، ج17، ص153-155.

المركزي للتقسيمات الفقهية للمعمورة ("دار إسلام" الذي يقابل: "دار الكفر"= "دار الحرب")، وكل التقسيمات الأخرى مشتقة منهما أو تأخذهما في اعتبارها، وبشكل ما تتأثر ما ولا تخرج من فلكهما أبداً.

هذا الحضور للمنظومة العقدية في التقسيم الفقهي للمعمورة يشير إلى إمكانية استثمار البعد العقدي في ا ال الفقهي بشكل لا يختلف كثيراً عن ا ال التاريخي والواقعي، وهو ما يساعد ربما في استكشاف التصور القرآني والنبوي ويمنحهما أهمية خاصة للمجال الفقهي، خصوصاً وأن معظم ما هو وارد في القرآن ونصوص السنة الشريفة ينتمي إلى ا ال العقدي بشكل أساسي.

أضف إلى ذلك أن جملة من المفاهيم العقدية ترجع أصولها إلى السنة، وتحديداً في موضوع "الفتح"، وباعتقادي أن مراجعة هذا الموضوع في ضوء معطيات الحاضر ستؤثر كثيراً في إعادة الاجتهاد أو بناء تصور فقهي حديث قادر على التعامل مع الواقع الراهن، ومن أصول هذه المراجعة أن يعاد النظر في جملة من المفاهيم الواردة في السنة النبوية، اعتبرت حتى اليوم بم لة عقائد[20]، فربما تكون معطيات وأحكاماً تاريخية، خصوصاً تلك التي لا نجد لها أصلاً في القرآن الكريم، أو تلك الآيات التي أُولت وفق معطيات تاريخية.

ثانياً: خطاب الأرض: (المقدس والمبارك والمحرم في القرآن)

تقدم جملة الملاحظات الآنفة مسوغاً معرفياً قوياً لإجراء دراسات نقدية واستكشافية في نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة للمنظور الفقهي للمعمورة، وقد سبق أن أشرنا إلى ضرورة البدء بذلك[21]، فتقدم البحث الفقهي مرهون ذا النوع من

[20] ثمة خلاف لدى علماء الكلام على ما يدخل من السنة في الاعتقاد، وجمهور علماء الكلام من أهـل السـنة (الأشعرية والماتريدية) يرون أن ما لم يصل مرتبة التواتر والقطع في النقل لا يصح أن يكون مصدر اعتقاد ينـبني عليه الإيمان والكفر، كما أن الخلاف في تأويل النصوص المعتمدة مصدرا للعقيدة يعتبر مشـروعاً، ومـا نحـن بصدده ربما يحتاج إلى مراجعة تأويلية أكثر منها مراجعة ثبوتية، لأنه يتضمن مراجعة لفهم نصوص من القـرآن الكريم أيضاً، مثل "آية السيف" مثلاً.

[21] الحاج، عبد الرحمن. **العالم من منظور فقهي**، مصدر سابق، ص11.

الدراسات، إذا لا يمكن تحقيق الانسجام مع معطيات العالم الراهن دون القيام بذلك.

لا شك أن المنحى النقدي فيما يتعلق بالتراث الفقهي بدأ يأخذ مداه، من خلال نقد تصور الفقهاء المعاصرين للدولة، والمشكلات التي تتضمنها، ونتوقع أن تتطور هذه الدراسات النقدية بشكل مطرد خلال السنوات المقبلة، فالتحولات العاصفة بالمنطقة، وتجربة الإسلاميين السياسية طيلة قرن منحت فرصة ملائمة لظهور هذا النوع من الدراسات، لكن الذي لم يحظ بالقدر الكافي، وربما لم يحظ بأي نوع من الدراسات أصلاً هو استكشاف الرؤية التي تتضمنها النصوص الشرعية الأولية (القرآن والسنة)، وربما يعود ذلك في جزء كبير منه إلى فقد أدوات التحليل المنهجي الجديدة، أكثر منه إلى فقد الوعي بأهمية البحث في هذه المصادر.

ولأن أي بحث شرعي يرتكز في مشروعيته إلى النص المرجعي الأول، أعني القرآن الكريم، فإننا سنعمد إلى إقامة هذه الدراسة الاستكشافية في هذا النص الكريم بالذات، وندع استكشاف التصور الوارد في السنة النبوية إلى بحوث أخرى، وذلك لثلاثة أسباب، أولهما: أن ترتيب المصادر الأصولية يجعل القرآن الكريم في مقدمة مصادر الاجتهاد الأصلية. وثانيها: أن النص القرآني محدود، فيما النص النبوي كبير جداً، ويحتاج إلى جهود كبيرة في تفسيره، وأعتقد أن باحثاً بمفرده لن يكون قادراً على إنجاز دراسة عميقة فيها لكبر عدد نصوصها. وثالثها: أن السنة النبوية يتداخل فيها التاريخي والواقعي أكثر بكثير من القرآن الكريم، وهذا يجعل الصعوبات البحثية أكبر بكثير أيضاً من البحث في القرآن.

1. صورة المعمورة:

تحظى مفردة "**الأرض**" بتواتر كبير في القرآن الكريم[22] نسبة إلى المفردات المتعلقة بالمعمورة الواردة فيه، حيث تمثل مفردة "الأرض" مع مفردات (البقعة، الدار، البلد) حقلاً دلالياً متكاملاً، تحتل فيه "الأرض" موقع المركز مفهومياً؛ إذ تمثل مفردات الحقل الثلاثة الأخرى جزءاً من مفهوم الأرض نفسه، وفي الحين الذي تشير فيه الأرض إلى

[22] **الأرض** ومشتقا ا ترد 466 مرة في القرآن الكريم.

ذلك الكائن المادي الذي تطأه قدم الإنسان -وكذلك مفردتي "البقعة"[23] و"البلدة"[24] ينتميان إلى العالم نفسه، أعني عالم الوجود المادي- فإن مفردة "الدار"[25] تشير وحدها إلى مفاهيم من عالم الأذهان والاصطلاح، لا من عالم الوجود المادي وحسب، بل يكاد المفهوم المادي للدار يكون مفهوماً عارضاً، وذلك على الرغم من مطابقة مفهوم الدار لجزء من الأرض في كثير من الأحيان؛ إذ الدار باعتبارها وصفاً لاحقاً للأرض وليست جزءاً منها تحتاج دوماً إلى تجسيد.

استخدم القرآن تعبير "الدار" مرادفاً في بعض السياقات للبيت واله ل: فَخسفْنا بِهِ **وَبِدَارِهِ الْأَرضَ** فَما كَانَ لَهُ مِنْ فِئَةٍ ينْصُرُونهُ مِنْ دُونِ اللهِ وما كَانَ مِن الْمنْتصِرِين (القصص:81) ، ويبدو أنه من العسير مطابقة مفهوم الدار المشدود إلى عالم الأذهان بالأرض المشدودة كليّاً للعالم المادي، إلا أنه كثيراً ما يتجسد لمنازل السكنى على جزء من الأرض في آيات عديدة، وهو ذا المعنى يبقى اعتبارياً؛ لهذا فإن ثمة تفريق واضح في القرآن الكريم بين "الدار" والأرض"، حتى لو تجسدت الدار في جزء من الأرض: وأَوْرثَكُمْ **أَرضَهم ودِيَارَهم** وأَموالَهُمْ وأَرْضاً لَمْ تطَأُوها وكَانَ اللهُ علَى كُلِ شيْءٍ قَدِيراً (الأحزاب: 27)؛ ذلك أن بعدها المعنوي الذي يحمله أصلها اللغوي[26] أصيل

---

[23] هذه المفردة لم ترد غير مرة واحدة في القرآن، في الآية: فَلَما أَتاها نُودِي مِنْ شاطِئِ الْوادِ الْأَيمنِ فِي **الْبقْعةِ** الْمُباركَةِ مِن الشجرةِ أَنْ يا مُوسى إِني أَنا اللهُ رب الْعالَمِين (القصص:30)، ومن الواضح أ ا تشير إلى جزء من الأرض بصورته المادية.

[24] وردت في القرآن 14 مرة، لكن الآية التالية ذات دلالة فيما يتعلق بمطابقة مفهوم البلد لجزء من الأرض: واللهُ الذِي أَرسلَ الرياح فَتثِيرُ سحاباً فَسُقْناهُ إِلَى **بَلَدٍ ميتٍ** فَأَحْيَيْنا بِهِ **الْأَرضَ بعدَ موتِهَا** كَذَلِك النشُورُ (فاطر: 9).

[25] الدار ومشتقا ا وردت في القرآن قرابة 54 مرة.

[26] **الدار** في اللغة: "اسم جامع للعرصة والبناء والمَحلِةِ وكل موضع حل به قوم فهو دارُهُمْ" انظر:

- ابن منظور الأفريقي المصري، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، الطبعـة الأولى، د.ت، ج4، ص295. لكن هذا التعريف الوارد في المعجم تتداخل فيه الحقيقة اللغوية ومجازها، وحسب جملـة الآراء الـتي يذكرها ابن منظور فإن مفهوم الدار أقرب إلى ما يحل به القوم سكناً لهم، منه إلى المفهوم المادي للدار، إذ يبدو أن مفردة "الدار" بحد ذا ا مجاز عن "الدوْر" فقد ذكر **ابن جني** أن "الدار" "من دار يدُورُ لكثرة حركات الناس فيها" (انظر: المصدر نفسه)، وإذا صح ذلك فإن هذا يعني أن الدار مجاز عن الدوران، والدار المادية هي مجاز عن الدار المعنوية، أي مجاز عن ا از، وهذا يفسر لنا طغيان الجانب المعنوي في مفهوم "الدار" على الجانب المـادي؛ فهو الأصل هنا.

وأساسي، وبذلك كان من التعبير البالغ القوة والتأثير أن يطلق القرآن تعبير "الدار" مريداً به المآل الذي يحل به المرء في اليوم الآخر: ﴿قُلْ يا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ **الدَّارِ** إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: 135).

وعلى ذلك يبدو أن الحقل الدلالي للأرض مستقطب بين مفردتي "الأرض" و"الدار"، وكل ما يترتب من أحكام عقدية وتكليفية في القرآن الكريم سيكون لها ارتباط وثيق بهذين المفهومين.

- **الأرض:**

ثمة مجموعة من الأوصاف الإضافية[27] التي تتكرر في القرآن، غير أنه ثمة وصفان يدور في فلكهما كل الأوصاف، الأول هو "**أرض الله**"[28]، والثاني "**خلفاء الأرض**"[29]، كما لو أنهما متناظران؛ فالأول يحدد أصل ملكية الأرض، والثاني يحدد علاقة الإنسان بها في إطار هذه الملكية، فأرض الله تعني أن ﴿الْأَرْضَ لِلَّهِ﴾ (الأعراف، من الآية 128)، ولم يرد في القرآن نسبة ملكية الأرض إلى الإنسان إلا على لسان الكافرين: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ **أَرْضِنَا** أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ (إبراهيم: 13)[30]، وذلك أن الاستحواذ لا يعني الملكية الحقيقية، بل يعني أن الأرض لله ﴿يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (لأعراف: من الآية128)، فجميعهم لهم حق فيها، ومن جهة أخرى فإن الاستخلاف في الأرض يعني أنه مجرد تصرف في أرض الله واستعمار فيها: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ **وَاسْتَعْمَرَكُمْ** فِيهَا﴾ (هود، من

---

[27] هذه الأوصاف نوعان، الأول **مضاف إلى الأرض**:"**أرض الله**"، "**الأرض المقدسة**"، والثاني **الأرض مضافة إليه**، مثل: "**خلائف الأرض**"، "**ميراث السموات والأرض**"، و"**غيب الأرض**"، ..الخ.

[28] وردت في القرآن أربع مرات: في سورة النساء: 97، وسورة الأعراف: 73، وسورة هود: 64، وسورة الزمر: 10.

[29] وردت في القرآن ثلاث مرات، في سورة الأعراف، الآية 69، والآية74، وسورة النمل، الآية 62. وبتعبير "**خلائف الأرض**" أربع مرات: في سورة الأنعام، الآية 165، وسورة يونس، الآية 14، وللآية 73، وسورة فاطر، الآية39.

[30] ومثلها في سورة الأعراف، الآية 110، سورة طه، الآية 57، والآية 63، وسورة القصص، الآية 57، وسورة الشعراء، الآية 35.

الآية61)، ثُم **جَعَلْنَاكُم خَلَائِفَ فِي الأرض** مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيفَ تَعمَلُونَ (يونس: 14)، فكل شيء خُلق في الأرض ومُهد فيها كان من أجل ذلك الاستعمار.

بجوار هذين الوصفين فإن ثمة مفردات وصفت ا الأرض تحمل دلالة عقدية خاصة، بالغة الأهمية، فأرض الله، ليست أرضاً بأهمية واحدة، فالرسالات السماوية التي أنزلت هدى للعالمين، وخطوط انتشارها الجغرافية يكتسب موقعاً خاصاً في الخارطة الجغرافية القرآنية، إذ سنتوقف أمام أوصاف: "**الأرض المقدسة**"[31]، و"**البقعة المباركة**"[32]، كما لو أننا أمام ثلاثة تمييزات لبقاع الأرض: مطلق الأرض، أو الأرض على براء ا الأصلية، وأخرى مباركة، وثالثة مقدسة.

ما الذي تعنيه أوصاف الأرض: "المباركة" و"المقدسة"؟ ولم "الأرض" مقدسة، و"البقعة" مباركة؟

تشير الدلالة الأولية للجذر "ق د س" إلى أقصى أبعاد التطهر[33]، هذا المعنى الذي يضمنه فعل التقديس طاعة لله كما صرحت به الملائكة: وإِذْ قَالَ ربك لِلْملائِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجْعلُ فِيها منْ يُفْسِدُ فِيها ويسْفِكُ الدماءَ ونحْنُ نُسبحُ بِحمْدِك **وَنقَدس لَكَ** قَالَ إِني أَعْلَمُ ما لا تعْلَمُونَ (البقرة، 30)، فاعتراض الملائكة كان على أوصاف الخليفة الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهم يملكون أوصافاً مقابلة، هم يسبحون الله، ويتطهرون من كل الذنوب تقرباً له، فلا يفسدون في الأرض، ولا يسفكون الدماء.

وفي تسميه الله ذاته بـ"القدوس" أي من يتقدس له، أو يقدسُ غيره بمعنى يطهره وينقيه، دلالة على معنى القدسية، ويزيد الأمر وضوحاً تسمية ملاك الوحي بـ"**روح القدس**"، ليزيل الرجس الذي في قلوب الذين لم يؤمنوا وما كَانَ لِنفْسٍ أَنْ تُؤْمِن إِلا

---

[31] يا قَوْمِ ادْخُلُوا **الأَرضَ المقدسَةَ** الَتِي كَتب اللهُ لَكُمْ ولا ترْتـدوا علَـى أَدبـارِكُمْ فَتنْقَلِبـوا خاسِـرِين (المائدة:21)، وانظر أيضاً: سورة طه: 12، وسورة النازعات: 16.

[32] فَلَما أَتاها نُودِي مِنْ شاطِئ الْوادِ الْأَيمنِ فِي **الْبقْعةِ الْمبَارَكةِ** مِن الشجرةِ أَنْ يا موسى إِنـي أَنـا اللـهُ رب الْعالَمِين (القصص:30).

[33] ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج6، ص168.

ِبإِذْنِ اللهِ ويجْعلُ **الرجسَ** علَى الذِين لا يعْقِلُونَ (يونس: 100)، بل إننا نجد هذه المقابلة بين التطير بالإيمان، والرجس بالكفر بوضوح بالغ الدلالة في الآية الكريمة: وقَرْنَ ِفي ُبيوتِكُن ولا تبرجْن تبرج الْجاهِلِيةِ الْأُولَى وأَقِمْن الصلاةَ وآَتِين الزكَاةَ وأَطِعْن الله ورسُولَهُ ِإنما ُيرِيدُ اللهُ ِلُيذْهِب عنْكُمُ **الرجسَ** أَهْلَ الْبيتِ **ويطَهرَكُم** تطْهِيراً (الأحزاب: 33)؛ فالأرض المقدسة التي فُرِض على بني إسرائيل الدخول إليها هي الأرض المطهرة من الآثام، أرض لا ُيعبد فيها إلا الله.

تنكمش القدسية في الأرض إلى حدود "**الوادي طوى**"، أو "**الوادي المقدس**"، أو"**الوادي المقدس طوى**": ِإني أنا ربك فَاخْلَعْ نعْلَيك ِإنك ِ**بالْوَادِ المقَدسِ طُوى** (طـه: 12)، ِإذْ ناداُه ربهُ ِ**بالْوَادِ الْمقَدسِ طُوى** (النازعـات: 16)، حيث كلم الله تعالى موسى عليه السلام، ودلالة خلع النعلين بأمر مباشر تستحق قدراً كبيراً من التأمل، خصوصاً مع قبس من النار، الصورة لها مغزى ربما متعلق بالتقديس.

هل بالإمكان القول بناءً على ذلك أن الأرض المقدسة (المطهرة) يجب أن تكون مطهرة على الدوام من كل الآثام أو ما يدنس التوحيد؟ ربما بالإمكان -وانطلاقاً من ذلك- الحديث عن "**الأرض المقدسة**" ووجود أحكام خاصة ا، خصوصاً إذا ربطنا التقديس كواجب إنساني تجاه خالق الكون، رب العالمين، واعتباره أصلاً لتحقيق الاستخلاف[34]. قد يكون الواجب على المؤمنين الحفاظ على قدسية "الأرض المقدسة"، لكن لكي لا نتسرع نقول: إن هذا يحتاج إلى درس أصولي للدلالة التي تتضمنها الآيات التي ورد فيها وصف "المقدس"، ومدى إمكانية اشتقاق أحكام تكليفية خاصة ا.

أياً ما يكن الأمر فإن "**البقعة** المباركة" من الأرض تتجاوز حدودها الوادي،

---

[34] الملائكة في القرآن تحدثت عن شرط الاستخلاف المتحقق فيها وهو: التسبيح بحمد الله والتقديس لـه تعـالى، ولكن لم يكن هذا هو الشرط الكافي للاستخلاف، لهذا لم ينفه الله تعالي، بل إنه تحدث عن شروط أخـرى لا يعلمو ا لا تتوفر إلا في الإنسان:)وِإذْ قَالَ ربك ِللْملاِئكَةِ ِإني جاعِلٌ ِفي الْأَرْضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجْعلُ ِفيها مـنْ ُيفْسِدُ ِفيها ويسْفِكُ الدماءَ **وَنحن نسَبح ِبحَمدِكَ وَنقَدس لَكَ** قَالَ ِإني أَعْلَمُ ما لا تعْلَمُونَ) (البقرة:30)، ممـا يعني أن التقديس لله شرط للاستخلاف.

وصف "البقعة" أساساً متأت من تمايزها عن غيرها من الأراضي[35]، ومفهوم "البركة" في الاستعمال القرآني يشير إلى الخير النامي المتزايد الذي لا يتوقف، وهو معنى لا يشير إليه المعنى اللغوي بشكل واضح[36]، وانطلاقاً من هذا المعنى يذهب ابن عباس والحسن البصري، وإبراهيم النخعي إلى أن التعبير القرآني تبارك اللهُ رب الْعالَمِين [37] يعني "زاد خيره وعطاؤه وكثُر"[38]، وعلى هذا فالبقعة المباركة هي جزء من الأرض دائمة العطاء للخير، الخير الذي ليس مقصوراً على بني إسرائيل، فالأرض المباركة بورك فيها للعالمين: ونجّيْناهُ ولُوطاً إِلَى **الأَرضِ الَتِي بَارَكْنا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ** (الأنبياء: 71)، بوركت للعالمين، وأيّاً يكن موضوع المباركة (وهو متعلق برسالات الله لهم) فإن البركة التي أوجدها الله تعالى في هذه الأرض هي للعالمين، أي لا اختصاص فيها لأحد؛ ويعني ذلك فيما يعنيه أنه ليس لأحد أن يدعي أ ا وصية الله له، وهي خاضعة لتداول الناس ودفعهم بعضهم بعضاً، والعاقبة للمتقين.

ولكن هل ثمة معنى سياسي عقدي للمسجد الأقصى في الأرض المباركة؟ لا يبدو أن ثمة إلماحاً خاصًّا بذلك، فما ورد عن المسجد الأقصى في القرآن الكريم يدخل في ا ال العقدي الديني البحت، ولا يخرج عن مفهوم الأرض المباركة بالمعنى الذي أشرنا إليه، بل هو يؤكد هذا المعنى العام: سُبْحانَ الذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِن **الَمسجِدِ الْحَرَامِ** إِلَى **الَمسجِدِ الأَقْصَى** الذِي **بَارَكْنا حَولَه** لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُو السمِيعُ الْبصِيرُ (الإسراء، 1)، لا بل إن الانتقال من وصف "الحرام" إلى وصف "الأقصى" و"المبارك" أمر يدعو إلى التفكر في معزى هذا الاختلاف، إذا ذلك يعني أن الحرمة خاصة والبركة عامة، وأن الأرض المباركة قصوى (بعيدة) عن الأرض المحرمة، إنه تثبيت للاختلاف بين المبارك والمحرم.

---

[35] المصدر السابق، ج8، ص17.

[36] المصدر السابق، ج10، ص395.

[37] سورة الأعراف:54، وسورة غافر: 64.

[38] ابن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أبو حيان محمد، **البحر المحيط**، على الوصلة: http://www.altafsir.com، ج8، ص342.

هل يعني شيئاً أن يكون "المسجد الأقصى" قبلة المسلمين الأولى؟ ليس ثمة ما يشير إلى ذلك، وقد يكون في تعبير "**المسجد**" ذاته معنى جغرافياً عقدياً، لا بل معنى تكليفياً، لنتذكر جيداً أن القرآن لم يصف مسجداً على التعيين سوى: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى[39]، ولننظر إلى الحكم التكليفي في الآية: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ **وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** (الأعراف: 29)، ومعنى "**أقيموا وجوهكم**": كونوا حنفاء لله مخلصين له فيما تدينون لله به: وَأَنْ **أَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً** وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (يونس: 105)، **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ **ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (الروم: 30)، إن ما يجب أن ندين به لله حنفاء هو "**الدين القيم**": **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ** مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ (الروم: 43).

ما "**الدين القيم**" إذاً؟ إنه لمن المفاجئ حقاً أن يكون تعريف الدين القيم مرتبطا بالمجال السياسي، لننظر الآية إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ **اثْنَا عَشَرَ شَهْراً** فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ **مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ **وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً** وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (التوبة: 36)، هل يعني هذا أن علينا أن نقاتل المشركين كافة عند "المسجد الأقصى"؟ القاعدة العامة في القرآن الكريم أن الوجوب على المؤمنين أن يقيموا وجوههم للدين القيم عند كل مسجد، وبالتأكيد أن المسجد الأقصى داخل في هذا الخطاب.

وقد يكون للآية الخبرية التي تتحدث عن علو بني إسرائيل ومستقبل الرسالة الخاتمة للعالمين معنى إنشائياً (أي أمراً تكليفياً) متعلق بالمسجد الأقصى، لنلاحظ في الآية التالية كيف يبقى حق المؤمنين في المسجد لا علو فيه: إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ

[39] قد يكون المسجد المذكور في الآية وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَاناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ **مَسْجِداً** (الكهف:21) كما يرجح أحد الباحثين، وهذا يعني أنه لم يذكر سوى هذين المسجدين في القرآن، أما مسجد المنافقين فقد وُصف بأنه مسجد غير شرعي، فهو "مسجد ضرار".

أسأْتمْ فلَها فإذَا جاءَ وعْدُ الْآخِرةِ لِيسُوءُوا وُجُوهكُمْ **ولِيدخلُوا الْمَسجِدَ كمَا دَخَلُوه أولَ مَرةٍ ولِيتَبروا مَا عَلَوا تَتبِيراً** (الإسراء: 7)، هل يكون إذاً تحريم العلو[40] بشكل خاص وارد في المسجد الأقصى؟ وأن على المؤمنين الحرص بأن لا يقع في أيدي عالين في الأرض مستبيحين لدماء الناس؟ ربما يكون الأمر كذلك فعلاً.

و ـذا فإنه من الواضح بأن مفهوم "المسجد" يمثل جزءاً محدداً من الأرض أو "بقعة" فيها ذات أهمية عقدية خاصة، وأحكام تكليفية مشتركة إلى حد ما، فالمسجد الحرام[41] والمسجد الأقصى يشتركان في حكم الأمان العام على الدم، وحرمة القتل العام والخاص فيهما، ولكن أيضاً من الصحيح أ ـما ليس لهما الأحكام التكليفية ذا ـا.

- **البلد:**

"البلد" مفهوم مادي، يمثل جزءاً محدداً من الأرض، أي "كل موضع أو قطعة مستحيزة، عامرة كانت أو غير عامرة"[42]، لذلك كثيراً ما يصف القرآن البلد بالميت: وهُو الذِي يُرْسِلُ الرياح بُشْراً بيْن يديْ رحْمتِهِ حتى إِذَا أَقَلتْ سحاباً ثِقَالاً سُقْناهُ **لِبَلَدٍ ميتٍ** فَأَنزلْنا بِهِ الْماءَ فَأَخْرجْنا بِهِ مِنْ كُل الثمراتِ كَذَلِك نُخْرِجُ الْموْتى لَعلكُمْ تذَكَّرُونَ (الأعراف: 57)، وفي وصف مطابق "أرض ميتة" في آية واحدة حيث تكون الأرض بدل البلد: واللهُ الذِي أَرْسلَ الرياح فَتُثِيرُ سحاباً فَسُقْناهُ إِلَى **بَلَدٍ ميتٍ** فَأَحْيْينا بِهِ **الْأَرضَ بَعدَ موتِهَا** كَذَلِك النشُورُ (فاطر: 9).

وصف البلد بـ "الأمين": **وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ** (التين: 3)، والإشارة في اسم الإشارة "هذا" هي إلى "أرض الحرم"، ويقصد بالأمين بالطبع "الآمن" كما ورد في دعاء إبراهيم عليه السلام: وإِذْ قَالَ إِبراهِيمُ رب اجْعلْ **هَذَا الْبَلَدَ آمِناً** واجْنُبْنِي وبنِي أَنْ نعْبد

---

[40] "**العلو** في **الأرض**": مصطلح قرآني يشير به القرآن الكريم إلى القتل العام واستباحة دم الإنسان، وهو مختلـف عن "**الفساد** في **الأرض**" كما سيأتي بعد قليل.

[41] سيأتي بعد قليل ما يتعلق با الأحكام التكليفية بـ "**المسجد الحرام**".

[42] ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج3، ص94.

الْأَصْنام (إبراهيم: 35)[43] . ولنتذكر أن إبراهيم كان قد سكن وادياً غير ذي زرع في الجزيرة العربية حيث الأرض التي بني عليها "**البيت**" (الكعبة المشرفة): ربنا إِني أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِيتي **بِوَادٍ غَير ذِي زَرعٍ** (إبراهيم: 37).

والآن: ما الذي يعنيه أن يكون "البلد" موصوفاً بأنه "آمن"؟ وما هي حدود هذا البلد الآمن؟

لنعد إلى إبراهيم الذي يكشف لنا عن ذلك، فالبلد آمن لأنه "محرم" من قبل الله: إِنما أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُد رب هذِهِ **الْبلْدَةِ الذِي حَرمَهَا** ولَهُ كُل شيْءٍ وأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِن الْمُسْلِمِين (النمل:91)، ولكن ما موضوع التحريم الذي يجعل البلد آمناً؟ يقودنا ذلك إلى البحث في موضوع التحريم أو المنع الذي ذكره القرآن مراراً فيما يتعلق بأرض البيت الحرام، ثمة مفهوم الأمن الشامل لكل من يدخل المسجد الحرام: يا أَيها الذِين آمَنُوا **لا تحِلوا** شعائِر اللهِ **وَلا الشهرَ الْحَرَامَ** ولا الْهدْي ولا الْقَلائِد **وَلا آمينَ الْبيتَ الْحَرَامَ يبتَغونَ فَضلاً مِن رَبهِم وَرِضوَاناً** وإِذَا حلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ولا يجْرِمنكُمْ شنآنُ قَوْمٍ أَنْ صدوكُمْ عنِ الْمسْجِدِ الْحرامِ أَنْ تعْتدُوا وتعاوُنوا على الْبِر والتقْوى ولا تعاوُنوا على الإِثم والْعُدْوانِ واتقُوا الله إِن الله شدِيدُ الْعِقَابِ (المائدة: 2)، وواضح أنه حكم عام بالأمن للناس (وليس للمؤمنين وحدهم) في "المسجد الحرام": جعلَ اللهُ الْكَعْبةَ الْبيت الْحرام **قِيَاماً لِلناس** والشهْر الْحرام والْهدْي والْقَلائِد ذَلِك لِتعْلَمُوا أَن الله يعْلَمُ ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرْضِ وأَن الله بِكُل شيْءٍ علِيمٌ (المائدة: 97)، إِن الذِين كَفَرُوا ويصُدونَ عنْ سبِيلِ اللهِ **وَالْمَسجِدِ الْحَرَامِ الذِي جَعَلْنَاه لِلناس سَوَاءً الْعَاكِف فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يرد فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نذِقْهُ مِن عَذَابٍ أَلِيمٍ** (الحج: 25)، وهذا يفسر لنا قول النبي ﷺ، يوم فتح مكة: "ومنْ دخلَ الْمسْجِد فَهُو **آمِن**"[44] .

هذا التحريم الذي يؤمن بسببه الناس هو تحريم "القتال" وليس "القتل" فحسب: **وَلا تقَاتِلُوهم عِندَ الْمَسجِدِ الْحَرَامِ حَتى يقَاتِلُوكُم فِيهِ** فَإِنْ قَاتلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ

---

43 وانظر: الآية 126 من سورة البقرة.

44 أبو داود السجستاني، **سنن** أبي **داود**، باب ما جاء في فتح مكة، حديث رقم 2627، ج8، ص257.

كَذَلِك جزاءُ الْكَافِرِين (البقرة، من الآية191)، تحريم قوامه منع الاعتداء على النفس الإنسانية، يشمل دم "الكفار" الذين يدخلون المسجد الحرام، ولو كانوا من الأعداء المقاتلين، فهو آمن ما لم يقاتل في المسجد الحرام ذاته، إنه الأمان والسلام المطلق الذي لا يكون في مكان آخر.

من الأهمية بمكان التمييز بين "**البلد الحرام**" و"**المسجد الحرام**"، ذلك أن البلد الحرام حرمته محدودة بالأمن، أما المسجد الحرام فالحرمة فيه مضاعفة، فمن جهة ثمة تحريم للمقاتلة حتى للعدو اللاجئ إليه، ومن جهة ثانية ثمة تحريم لدخوله لغير المسلم: يا أيها الذِين آمَنُوا **إِنمَا الْمشرِكُونَ نَجَس فَلا يَقْرَبوا الْمَسجِدَ الْحَرَامَ بَعدَ عَامِهِم هَذَا** وإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسوْف يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِن الله عَلِيمٌ حكِيمٌ (التوبة: 28).

هذا الاختلاف والاتفاق بين "البلد الحرام" و"المسجد الحرام" في موضوع التحريم كان موضوع التباس فقهي شهير[45]، في حدود التحريم الذي أضيف إلى المسجد الحرام: هل هو حدود جزيرة العرب لقول النبي ﷺ : "**أخرجوا المشركين من جزيرة العرب**"[46]؟، أم هو حدود ما يعرف بالحرم حول مكة؟ أم مكة وحدها؟ أم المسجد الحرام وحده؟ وفي كل الأحوال ليس لدى الفقهاء اختلاف بين "البلد الحرام" و"المسجد الحرام" في أحكام الحرمة ومفهومها على خلاف ما بدا لنا فيما سبق.

2. الفعل الإنساني في المعمورة:

---

45 عنْ ابْنِ عباسٍ رضِي اللهُ عنْهُما أنهُ قَالَ: "يوْمُ الْخمِيسِ، وما يوْمُ الْخمِيسِ"! ثُم بكَى حتى خضب دمْعُهُ الْحصْباءَ، فَقَالَ: "اشْتد بِرسُولِ اللهِ ﷺ وجعُهُ يوْم الْخمِيسِ، فَقَالَ: "ائْتُونِي بِكِتابٍ أكْتُبْ لَكُمْ كِتابا لَنْ تضِلوا بعْدهُ أبدا" فَتنازعُوا، ولَا ينْبغِي عِنْد نبِي تنازُعٌ، فَقَالُوا: هجر رسُولُ اللهِ ﷺ! قَالَ: "دعُونِي؛ فَالذِي أنا فِيهِ خيْرٌ مِما تدْعُونِي إِلَيْهِ"، وأوْصى عِنْد موْتِهِ بِثَلَاثٍ: "**أخرجوا الْمشرِكِينَ مِن جَزِيرَةِ الْعَرَبِ**، وأجِيزُوا الْوفْد بِنحْوِ ما كُنتُ أُجِيزُهُمْ"، ونسِيتُ الثالِثَةَ".
وقَالَ يعْقُوبُ بْنُ محمدٍ: سألْتُ الْمُغِيرةَ بن عبْدِ الرحْمنِ عنْ جزِيرةِ الْعربِ، فَقَالَ: مكةُ والْمدِينةُ والْيمامةُ والْيمنُ وقَالَ: يعْقُوبُ والْعرْجُ أولُ تِهامةَ.

46 أخرجه **البخاري**، ج10، ص268، رقم 2825، وج11، ص462، رقم2932، وج13، ص343، رقم4078. **ومسلم**، ج8، ص412، رقم3089.

الفاعلون في الأرض كما يمكن رؤيتهم بوضوح في القرآن الكريم: مؤمنون صالحون، وكافرون مفسدون، وإله جعل في الأرض سنناً لعباده لا تُخرق: سُنةَ اللهِ فِي الذِين خلَوْا مِنْ قبْلُ ولَنْ تجِد لسُنةِ اللهِ تبْدِيلاً (الأحزاب: 62)، لكن جريان سنة الله أيضاً ترافقها جملة أحكام تكليفية تفصيلية في إطار الفعل الإنساني وجهت إلى المؤمنين.

جملة من التصرفات الإنسانية كانت قد كثفتها الملائكة بعبارة "الفساد في الأرض" و"سفك الدماء": وإِذْ قَالَ ربك لِلْملائِكَةِ إِني جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خلِيفَةً قَالُوا أَتجْعلُ فِيها **مَن يفْسِد فِيهَا وَيسفِك الدمَاءَ** ونحْنُ نُسبحُ بِحمْدِك ونُقَدسُ لَك قَالَ إِني أَعْلَمُ ما لا تعْلَمُونَ (البقرة: 30)، هذه التصرفات تقع على نقيض الاستخلاف في الأرض؛ وهو ما لخصته حجة الملائكة في اعتراضهم على استخلاف الإنسان. في مقابل ذلك فإن القرآن الكريم حدد وظيفة الرسل بالإصلاح: وما نُرْسِلُ الْمُرْسلِين إِلا مُبشرِين ومُنْذِرِين فَمنْ آمن **وَأَصلَحَ** فَلا خوْفٌ علَيْهِمْ ولا هُمْ يحْزنُونَ (الأنعام: 48)، و يا بنِي آدم إِما يأْتِينكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يقُصونَ علَيْكُمْ آياتِي فَمنِ اتقَى **وَأَصلَحَ** فَلا خوْفٌ علَيْهِمْ ولا هُمْ يحْزنُونَ (الأعراف: 35)، وهذا الإصلاح هو الأصل الذي يستند إليه الاستخلاف، وهو نقيض "الفساد في الأرض" و"سفك الدماء".

- **الفساد والعلو** في **الأرض (أرض الطغيان):**

"**الفساد** في **الأرض**" تعبير قرآني يشمل كل أفعال السوء في الأرض، محدد الدلالة بفضاء محصور بالأرض والحرث والنسل، ونكاد نقول إنه اصطلاح قرآني خاص، لنلاحظ كيف يفسر القرآنُ الفساد: ومِن الناسِ منْ يُعْجِبُك قَوْلُه فِي الْحياةِ الدنْيا ويُشْهِدُ الله علَى ما فِي قَلْبِهِ وهُو أَلَد الْخِصامِ ۞ وإِذَا تولى **سَعَى فِي الْأَرضِ لِيفْسِدَ فِيهَا وَيهلِكَ الْحَرثَ وَالنسلَ** واللهُ لا يُحِب الْفَساد (البقرة: 204-205)، أي أنه محصور في إطار العبث في خيرات الأرض واستمرار الوجود الإنساني عليها، ولكن ليس بإراقة الدماء، ذلك أن **القتل العام** وسفك الدماء يصطلح عليه القرآن بـ "**العلو** في **الأرض**"، ففرعون وقومه هو الوحيد الذي وصف في القرآن بأنه "**عالٍ** في **الأرض**"

فَما آمن ِلمُوسى ِإلا ذُرِيةٌ ِمنْ قَوْمِهِ علَى خوْفٍ ِمنْ ِفرْعوْنَ وملَأِهِمْ أَنْ يفْتِنهُمْ وِإن **ِفرعَونَ لَعَالٍ ِفي الْأَرض** وِإنهُ لَمِن الْمُسْرِفِين (يونس: 83)، وعلوه جاء كعقاب على **علو** بني **إسرائيل** الذي سبقه في الأرض: وقَضيْنا ِإلَى بِني ِإسْرائيلَ ِفي الْكِتابِ لَتفْسِدُن ِفي الْأَرْضِ مرتَينِ **وَلَتعلُن علُواً كَبِيراً** (الإسراء: 4) فقد كانوا يقتلون الأنبياء الذين أرسلوا لهدايتهم: وِإذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نصْبِر علَى طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا ربك يُخْرِجْ لَنا ِمما تُنْبِتُ الْأَرْضُ ِمنْ بقْلِها وِقثَّائِها وفُومِها وعدسِها وبصلِها قَالَ أَتسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُو أَدْنى ِبالَّذِي هُو خَيْرٌ **اهبِطُوا ِمصراً** فَِإن لَكُمْ ما سأَلْتُمْ **وَضرِبَت عَلَيهِم الذلَّةُ وَالْمَسكَنَةُ** وباءُوا ِبغضبٍ ِمن اللهِ **ذَلِكَ ِبأَنهم كَانوا يَكْفُرونَ بِآياتِ اللهِ وَيَقْتلُونَ النِبيينَ ِبغَيرِ الْحَق** ذَِلك ِبما عصوْا وكَانُوا يعْتدُونَ (البقرة: 61).

هكذا فإن العلو في الأرض والفساد فيها هما نقيض "الاستخلاف"، وهما ما يحرم فاعليهما النجاة في الآخرة: ِتلْك الدارُ الْآخِرةُ نجْعلُها ِللَّذِين لا يُرِيدُونَ عُلُواً ِفي الْأَرْضِ ولا فَساداً والْعاقِبةُ ِللْمُتقِين (القصص: 83)، الفساد يؤدي إلى العلو، فليس ثمة علو لا فساد فيه؛ لهذا السبب فإن القرآن يشير إلى أن سبب العلو الفساد في الأرض، فالقتل إن لم يكن قصاصاً فسببه الفساد في الأرض: ِمنْ أَجْلِ ذَِلك كَتبْنا علَى بِني ِإسْرائيلَ أَنهُ **مَن قَتلَ نَفْساً ِبغَيرِ نَفْسٍ أَو فَسَادٍ ِفي الْأَرضِ** فَكَأَنما قَتلَ الناس جمِيعاً ومنْ أَحْياها فَكَأَنما أَحْيا الناس جمِيعاً ولَقَدْ جاءتْهُمْ رُسُلُنا ِبالْبيناتِ ثُم ِإن كَِثيراً ِمنْهُمْ بعْد ذَِلك ِفي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (المائدة: 32). لهذا فقد كان من الطبيعي أن فرعون كان يسعى في الأرض فسادا ولم يكن علوه مفاجئاً: **ِإن ِفرعَونَ عَلَا ِفي الْأَرضِ** وجعلَ أَهْلَها ِشيعاً يسْتضْعِفُ طَاِئفَةً ِمنْهُمْ يُذَبحُ أَبْناءَهُمْ ويسْتحْيِي ِنساءَهُمْ **ِإنه كَانَ ِمنَ الْمفْسِدِينَ** (القصص: 4).

الجمع بين الفساد في الأرض والعلو فيها هو ما أسماه القرآن "**الطغيان**"، ولم ينسب في القرآن الكريم الطغيان لغير فرعون، فقد جمع القتل والعيث في الأرض بالفساد: اذْهبْ ِإلَى ِفرْعوْنَ ِإنهُ **طَغَى** (النازعـات: 17).

لا يُبقِي الخطاب القرآني مسألة مواجهة العلو والفساد في الأرض لسنن الله تعالى وحدها دون فعل إنساني، فهو يفرض على الناس مواجهتها، وهي مواجهة لا تتوقف

عند حدود الدفاع الفطري عن النفس، بل هي ممارسة عقابية بالغة القسوة تكافئ شرور الطغيان: ﴿إنما جزاءُ الذين **يحاربونَ اللهَ ورسولَه ويسعَونَ في الأرض فساداً** أنْ **يقتلُوا** أوْ **يصلبوا** أوْ **تقطعَ أيديهم وأرجلُهم** مِنْ خِلافٍ **أو ينفوا** مِن الأرضِ ذَلِك لَهُمْ خِزْيٌ في الدنْيا ولَهُمْ فِي الآخِرةِ عذَابٌ عظِيمٌ﴾ (المائدة: 33). صحيح أن الفقهاء تعاملوا مع هذه الآية في حكم الحرابة، وبغض النظر عن موقفنا من صحة هذا الاجتهاد الفقهي من عدمه، والذي لقي نقداً ومراجعات شديدة القسوة؛ فإنه يبدو لنا أن "الحرابة" شكل من أشكال العلو في الأرض بدون أي تردد؛ لأ ا ممارسة للقتل العام مبنية على الفساد في الأرض.

- **الاستكبار والاستضعاف** في **الأرض (أرض البغي):**

إن العلاقة، غير الصالحة، للإنسان بالأرض بالفساد أو العلو أو بالطغيان نجد تفاصيلها مثلاً في "**الاستكبار** في **الأرض**"؛ حيث ينصب الإنسان نفسه "مكان" الإله ﴿وقَارُونَ وفِرْعَوْنَ وهامانَ **ولَقَد جَاءَهم موسَى بِالْبينَاتِ فاستَكْبروا فِي الأرض وَمَا كَانوا سَابِقِينَ**﴾ (العنكبوت: 39)، هو استكبار يقتضي استضعاف الناس وإذلالهم: ﴿قَالَ الْملأُ **الذِينَ استَكْبروا** مِنْ قَوْمِهِ **لِلذِينَ استضعِفُوا** لِمنْ آمن مِنْهُمْ﴾ (الأعراف: 75). إن المنطق الإنساني الذي تتضمنه الرسالة الخاتمة تقتضي أن تكون من مسؤولية المؤمنين رفع الاستضعاف في الأرض بالقوة: ﴿**وَمَا لَكُم لا تقَاتِلُونَ فِي سَبِيل اللهِ وَالْمستَضعَفِينَ مِنَ الرجَال وَالنسَاءِ وَالْولْدَان** الذِين يقُولُونَ ربنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيةِ الظالِمِ أَهْلُها واجْعلْ لَنا مِنْ لَدُنْك ولِياً واجْعلْ لَنا مِنْ لَدُنْك نصِيراً﴾ (النساء: 75)، هذه الصيغة الاستنكارية هي في الواقع من أقوى الصيغ التحريضية؛ إذ تتضمن اعتبار القتال لرفع الظلم عن شعوب الأرض واجباً بديهيا لا يحتمل التأجيل.

"**الإخراج من الديار**" هو من نتائج "الاستكبار"، ومن أشكال "الاستضعاف": ﴿قَالَ الْملأُ الذِين **استَكْبروا** مِنْ قَوْمِهِ **لَنخرِجَنكَ** يا شُعيْبُ والذِين آمنُوا معك **مِن قَريتِنَا أو لَتعودن فِي مِلتِنَا** قَالَ أَولَوْ كُنا كَارِهِين﴾ (الأعراف: 88)، إلا أنه يمثل ذروة الاستضعاف، ولهذا السبب أفرد بالتصريح فيه بتشريع القتال: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللهُ عنِ

الذِين لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدينِ ولَمْ يُ**خرجوكُم مِن دِيَارِكُم** أَنْ تبروهُمْ وتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِن الله يُحِب الْمُقْسِطِين ✽ إنما ينْهاكُمُ اللهُ عنِ الذِين قَاتلُوكُمْ فِي الدينِ **وَأَخرَجوكُم مِن دِيَارِكُم** وظَاهرُوا علَى إِخْراجِكُمْ أَنْ تولَوْهُمْ ومنْ يتولهُمْ فَأُولَئِك هُمُ الظَالِمُونَ (الممتحنة: 8-9)، **وَاقْتلُوهم حَيثُ ثَقِفْتموهم وَأَخرِجوهم مِن حَيثُ أَخرَجوكُم** والْفِتْنةُ أَشد مِن الْقَتْلِ ولا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْد الْمسْجِدِ الْحرامِ حتى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِك جزاءُ الْكَافِرِين (البقرة: 191)، **الذِينَ أُخرِجوا مِن دِيَارِهِم** بِغَيْرِ حق إِلا أَنْ يقُولُوا ربنا اللهُ **وَلَولا دَفْع اللهِ الناسَ بعضَهم بِبَعض** لَهُدمتْ صوامِعُ وبِيعٌ وصلَواتٌ ومساجِدُ يُذْكَرُ فِيها اسْمُ اللهِ كَثِيراً **وَلَينصرَن الله مَن ينصره** إِن الله لَقَوِي عزِيزٌ (الحج: 40).

وعلى هذا الأساس فإن الإخراج من الديار و"**الاستفزاز من الأرض**" الذي يمثل التضييق: وإِنْ كَادُوا **لَيستَفِزونَكَ مِنَ الأَرضِ لِيخرِجوكَ مِنهَا** وإِذاً لا يلْبثُون خِلافَك إِلا قَلِيلاً (الإسراء: 76) وكل شكل من أشكال الاستضعاف يندرج تحت مفهوم "البغي في الأرض": إنما **السبِيلُ عَلَى الذِينَ يظْلِمونَ الناسَ وَيبغونَ فِي الأَرضِ** بِغَيْرِ الْحق أُولَئِك لَهُمْ عذَابٌ أَلِيمٌ (الشورى: 42)، ويبدو أن "**البغي**" خاص بظلم الإنسان والاعتداء عليه، أي أنه أخص من "الفساد في الأرض" كما أوضحناه قبل قليل.

يقودنا هذا للقول بأن تعميم مبدأ القتال لرفع البغي (بوصفه ظلماً للناس) يتجاوز كونه بين مؤمنين وغير مؤمنين، بل إن اطراد المبدأ ينطبق على المؤمنين أنفسهم، ذلك أن الظلم لا يتجزأ، ولهذا أمر المؤمنون بقتال من يبغي حتى لو كان منهم: وإِنْ طَائِفَتانِ مِن الْمُؤْمِنِين اقْتتلُوا فَأَصْلِحُوا بيْنهُما **فَإِنْ بغَت إِحدَاهمَا عَلَى الأُخرَى فَقَاتِلُوا الَتِي تبغِي حَتى تَفِيءَ إِلَى أَمرِ اللهِ** فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بيْنهُما بِالْعدْلِ وأَقْسِطُوا إِن الله يُحِب الْمُقْسِطِين (الحجرات: 9).

هل يمكننا الآن الحديث عن "**أرض المستضعفين**"؟ بالتأكيد نعم، لكن هذا الاصطلاح الذي لم يرد في القرآن يمكن استنتاجه، أو ربما يمكن استنباط مصطلح

"**أرض البغي**"[47]، إذا تكون هذه الأرض هي "**أرض الجهاد**".

هل يعني ذلك أن الجهاد (أو "القتال" بالتعبير القرآني) هجومي؟ نعم هو يعني ذلك بالتأكيد، لكن مسوغه دوماً هو وجود الظلم، ومسؤولية رفعه التي لا تبرئ ذمة المؤمنين منها أبداً إلى يوم القيامة حتى يحاولوا جهدهم رفعه؛ لهذا السبب فإن القرآن الكريم يحدد مبدأ القتال ويشرطه بالاعتداء: وقَاتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ الذِين يُقَاتِلُونكُمْ **وَلا تعْتَدوا** إِن الله لا يُحِب الْمُعْتدِين (البقرة: 190) العلة (بالمعنى الأصولي للعلة) هي وجود البغي في الأرض، سواء على المسلمين أو على غيرهم، وإلا فإنه اعتداء على الغير.

واستطراداً فإن المشكلة في تصور الإسلاميين لمسألة الجهاد أن هناك خلطاً بين وظيفة الجهاد أو القتال -باعتباره معللاً بالبغي واستضعاف الناس- وبين الدعوة إلى الإسلام، بحيث يتطابق الجهاد في وعيهم مع الدعوة إلى سبيل الله (الإسلام)، والواقع أن مسوغات الدعوة وعلتها مختلفة عن الجهاد، والجهاد لا يمثل أداتها، فوظيفته مختلفة؛ وإن كانت الأوضاع التي يخلقها الجهاد يمكن الاستفادة منها للدعوة بالحسنى إلى سبيل الله، وليس فيما نقوله عن الجهاد هنا في "**أرض البغي**" و "**أرض المستضعفين**" رغبة في إسقاطه تاريخياً على الفتوحات الإسلامية، فتلك لها مسوغاتها التاريخية والفقهية، وليس هنا مجال خوضها.

- **الهجرة والنفي (أرض الهجرة):**

ماذا لو أن المستضعفين في الأرض أكرهوا على دينهم؟ ماذا لو وصل حد الاستضعاف الافتتان بالدين ولم يأتهم نصير؟ أي لو أنهم حرموا حقوقهم الدينية؟ إن عليهم -وفقاً للقرآن الكريم- ألا يستكينوا: **وَلا تَركَنُوا إِلى الذِينَ ظَلَمُوا** فَتمسكُمُ النارُ وما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِياءَ ثُم لا تُنْصرُونَ (هود: 113)، ولكن ماذا لو أنه لا طاقة لهم بالجهاد والقتال، فكيف لا يركنوا؟ إنه ما من سبيل أمامهم إلا الهجرة:

---

[47] مصطلح "**البغي**" هنا ليس هو المصطلح الفقهي التراثي الذي يشير به الفقهاء عادة إلى الخروج عن طاعة الإمام يريدون خلعه بتأويل. ومنه اشتق الفقهاء مصطلح "**دار البغي**"، وهو بالتأكيد مختلف تماماً هنا عن "**أرض البغي**".

إن الذين توفاهُمُ الْملائِكَةُ ظَالِمِي أنفُسِهِمْ قَالُوا فِيم كُنْتمْ قَالُوا كُنا **مستَضعَفِينَ فِي الأرض** قَالُوا **أَلَم تَكُن أرض اللهِ وَاسِعَةً فتهَاجِروا فِيهَا** فَأُولَئِك مأْواهُمْ جهنمُ وساءَتْ مصِيراً (النساء: 97)، و"ظلم النفس" (هذا التعبير البليغ في القرآن الكريم) مرتبط بالاعتداء على حرمات الله: إن عِدةَ الشهُورِ عِنْد اللهِ اثْنا عشر شهْراً فِي كِتابِ اللهِ يوْم خلَق السماواتِ والْأَرْض مِنْها أَرْبعةٌ حُرُمٌ ذَلِك الدينُ الْقَيمُ **فَلا تَظْلِموا فِيهن أنفُسَكُم** وقَاتِلُوا الْمُشْرِكِين كَافةً كَما يُقَاتِلُونكُمْ كَافةً واعْلَمُوا أَن الله مع الْمُتقِين (التوبة: 36).

هل يعني ذلك إمكانية القول بـ "**أرض الهجرة**"؟ هذا صحيح بالتأكيد، وقد أطلق الصدر الأول من أهل الإسلام على الدار التي هاجر إليها النبي ﷺ بـ "**دار الهجرة**"، وكان النبي ﷺ أمر أصحابه بالهجرة ثم تبعهم وهاجر هو، والهجرة ليست خياراً، بل هي أمر إلزامي كما تبدو في آيات القرآن الكريم، وإن كان لا يكلف الله نفساً إلا وسعها[48]، على أن المهم هنا الإشارة إلى أن الفقهاء يربطون الهجرة انطلاقاً من اختلاف الدارين: "دار الحرب" و"دار الإسلام"، أي أن أساس فكرة الهجرة مبنية على مفهوم دار الحرب ودار الإسلام وإن كان مبدأ الاستضعاف يمثل العلة التي دار حولها حكم الهجرة[49].

إن الأحكام التي بُنيت عليها الاستنباطات الفقهية أسست على تصور العالم إما دار حرب، وإما دار إسلام، ولم يكن مفهوم الأقليات قد ولد بعد، فقد كان من مفرزات الدولة الحديثة، لهذا ما كان الفقهاء يتخيلون الهجرة من دار الإسلام إلى دار الحرب، ولا يتعرضون بشكل واضح للهجرة من دار حرب إلى دار حرب أخرى! إن "**أرض الهجرة**" في القرآن لم توصف أو تشرط بأ ا يجب أن تكون أرض مؤمنين، بل على أ ا أرض أمان مطلقاً، حيث لا يستضعف فيها المؤمنون بسبب دينهم، بغض النظر عن من هم أهلها كفاراً أو مؤمنين، ذا المعنى فإن كل بلد من بلدان العالم مادام آمناً لا تضييق فيه على الحرية الدينية فهو أرض هجرة.

---

48 حول الخلاف الفقهي في حكم الهجرة، انظر: - لطفي، **أرض الله**، م.س، ص84-91.

49 انظر منطلق الفقهاء في: المصدر نفسه، ص86.

لكن لو مُكن المستضعفون المؤمنون في الأرض، فما يفعلون بالمستكبرين الذين يستضعفون الناس ويسعون في الأرض فساداً وعلواً؟ إنه عقاب بالمثل؛ فكما يجب عليهم الهجرة، فإ م ينفو م، وكما سعوا في الأرض فساداً وعلوا فيها بالقتل، فإ م يعاقبون بمثلها: ﴿**إنمَا جَزَاءُ الذِينَ يحَارِبونَ اللهَ وَرَسولَه وَيَسعَونَ فِي الأرض فَسَاداً** أنْ يُقَتلُوا أوْ يُصلبُوا أوْ تُقَطع أيْدِيهمْ وأرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أوْ **ينفَوا مِنَ الأرض ذَلكَ لَهم خِزي فِي الدنيَا** ولَهُمْ فِي الْآخِرةِ عذَابٌ عظِيمٌ﴾ (المائدة: 33).

ثمة تعبيرات عديدة مرتبطة بتمكن المؤمنين في الأرض، بعضها بُنيت عليه أحكام على درجة من الأهمية والخطورة في الفقه الإسلامي التقليدي، مثل: "**الإثخان** في **الأرض**"[50]، و"**الضرب** في **الأرض**"[51]، وغيرها، ولكنها في كل حال لا تشير إلى رؤية يمكن أن تكون جزءاً من منظومة التصورات القرآنية عن الأرض.

---

[50] "**الإثخان**" في الأصل: الإغلاظ، وهو مستعمل في القتل وإ اك العدو بالجراح، (انظر: ابـن منظـور، **لسـان العرب**، م.س، ج13، ص77) وقد استعمل في القرآن بالمعنى ذاته، أي القتل والجراح في المعارك، وهكذا فتعبير "**يثخن** في **الأرض**" أي يكثر القتل والجرح، ويذهب الفقهاء إلى أن الآية: ﴿ما كَانَ لِنبِي أنْ يكُونَ لَهُ أسْـرى حتى **يثْخِنَ فِي الأرض** تُرِيدُونَ عرض الدنْيا واللهُ يُرِيدُ الْآخِرةَ واللهُ عزِيزٌ حكِيمٌ﴾ (الأنفال: 67) منحت الإمام حق قتل الأسرى وفق تقدير المصلحة، غير أن الآية -وعلى الرغم من وقوفنا على أسباب فهمها علـى هـذا النحو- تبدو لنا بشكل مختلف، حيث لا علاقة لها بما هو شائع في فهمها من أ ا كانت تعاتب النبي ﷺ لعـدم قتله أسرى بدر! فالآية وفق ما يبدو لنا ليست شرطية، فالحكم فيها ليس تكليفياً، وإنما هو إخبارياً؛ إذ تتحدث عن قاعدة عامة في حركة السعي للتمكن في الأرض في سياق حث المؤمنين على الجهاد، وتذكيرهم بأن غلبتهم لأعدائهم الكافرين في القتال (وبالتالي يكون لديهم أسرى) مرهون بقيامهم بالجهـاد في سـبيل الله ضـدهم، وسياق الآيات يوضح أن المسألة مسألة حث على الجهاد، و ذا فإن الحكم الوحيد الوارد في الأسرى هو الوارد في الآية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الذِين كَفَرُوا فَضرْب الرقَابِ **حَتى إِذَا أثْخَنتموهم فَشدوا الْوَثَاقَ فَإما مَناً بَعد وَإما فِدَاءً** حتى تضع الْحرْبُ أوْزارها ذَلِك ولَوْ يشاءُ اللهُ لانْتصر مِنْهُمْ ولَكِنْ لِيبْلُو بعْضكُمْ بِبعْضٍ والذِين قُتِلُوا فِي سـبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِل أعْمالَهُمْ﴾ (محمد: 4)، ويدعم رأينا أن الخبر مقدم على الإنشاء بصيغة الخبر، لأن الأول حقيقـة والثاني مجاز، ولا يصار إلى ا از مادامت الحقيقة ممكنة كما يذهب علماء الأصول.

[51] وردت في الآية: ﴿وإِذَا **ضَرَبتم فِي الأرض** فَلَيس علَيْكُمْ جُناحٌ أنْ تقْصُرُوا مِن الصلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أنْ يفْتِنكُمُ الذِين كَفَرُوا إِن الْكَافِرِين كَانُوا لَكُمْ عدُواً مُبِيناً﴾ (النساء: 101)، والآية: ﴿يا أيها الذِين آمنُوا شـهادةُ بيْـنِكُمْ إِذَا حضر أحدكُمُ الْموْتُ حِين الْوصِيةِ اثْنانِ ذَوا عدْلٍ مِنْكُمْ أوْ آخرانِ مِنْ غيْرِكُمْ إِنْ أنْتمْ **ضَرَبتم فِـي الـأرض** فَأَصابتْكُمْ مُصِيبةُ الْموْتِ تحْبِسُونهُما مِنْ بعْدِ الصلاةِ فَيُقْسِمانِ بِاللهِ إِنِ ارْتبْتُمْ لا نشْترِي بِهِ ثَمناً ولَوْ كَـانَ ذَا قُرْبى ولا نكْتُمُ شهادةَ اللهِ إِنا إِذاً لَمِن الْآثِمِين﴾ (المائدة: 106).

الخاتمة:

بنيت التصورات الفقهية التقليدية في تقسيم المعمورة على أساس البعد التاريخي والمرجع العقدي، وافتقرت بشدة إلى مرجعيات نصية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. وقد سعى هذا البحث ليقوم بمحاولة لفهم التصور القرآني للمعمورة، والخطاب التكليفي المتعلق ا، وتبين له أن مفهوم الأرض الحرام يمثل أهم مفهوم عقدي وتكليفي في آن معاً لا يمكن أن يقبل التغيير والتأثر بالتغييرات التاريخية وتحولات العالم، لكن تصورات أخرى عن الأرض أقيمت على أساس الفعل الإنساني، وهي متغيرة بتغيره.

ويمكننا أن نكثف التصور القرآني لجغرافيا المعمورة كما درسناه آنفاً كما يلي:

1. أرض محرمة تمثل خصوصية بالغة تتضمن "**البلد الحرام**" و"**المسجد الحرام**"، وهما بقعتان من الأرض صرح لهما في القرآن بجملة أحكام تكليفية واضحة ومُشددة.

2. يجاورها "**أرض مباركة**" تتضمن بشكل أخص "**أرضاً مقدسة**"، و"**مسجداً أقصى**"، وكلاهما يبدو أنه متعلق بأحكام فقهية، لكنها أقل تشدداً ووضوحاً أيضاً من تلك الأحكام المتعلقة بالأرض الحرام.

وكلا الأرضين: (المباركة والمحرمة) تتعلق بأوصاف عقدية ثابتة، تتعلق بأرض محددة ذا ا، فيما الأراضي الأخرى تتعلق بطبيعة الفعل الإنساني، وتتعلق ا أحكام خاصة طبقاً للأفعال، والأحكام المتعلقة ما أحكام مطلقة.

3. والأرض بإطلاقها، حيث توصف وفقاً لظهور الفعل الإنساني فيها: "أرض المستكبرين"، و"أرض الفساد"، و"أرض البغي"، و"أرض الجهاد"، و"أرض الهجرة"، وأرض النفي"... الخ، وكل منها له أحكامه التكليفية التي تتغير بتغير الزمان، كما تتغير الأوصاف المضافة إلى الأرض بتغير الزمان أيضاً.

فثمة إذاً ثابت في مفهوم الأرض: المباركة والمقدسة والمحرمة، وثمة متحول في مفهومها: الاستكبار، الاستضعاف، الفساد، والعلو،.. الخ، وقد قادنا هذا المفهوم المتغير إل استنباط اصطلاحات تتعلق بالأرض مرتبطة بشدة با ال التكليفي دون العقدي،

مثل: "**أرض المستضعفين**"، و"**أرض الهجرة**"، و"**أرض البغي**"، وثمة متسع لاستنباط وابتكار المزيد، مثل "**أرض النفي**"، و"**أرض الجهاد**" وغير ذلك.

إن النص القرآني يقدم مادة غِنية جداً في تصور الأرض، وما قدمه هذا البحث ليس سوى محاولة أولية لفهم خطوطه العامة، تضمنت رصداً للرؤية النصية القرآنية بشكل خاص، مع تجنب الإسقاط الحديث؛ ذلك أن الباحث يؤمن بأن مرحلة الاستفادة المعاصرة من معطيات النص تحتاج إلى جهد آخر، لكنه في كل الأحوال أمر لاحق لأمثال هذا الجهد، وإذا كان لا بد للفقه الإسلامي المعاصر أن يدمج مفهوم الدولة الحديثة في استنباطاته، فإنه حتى يستطيع فعل ذلك لا بد أن يقوم بتفكيك الخطاب الفقهي التقليدي المتعلق بتقسيم الأرض، وأهم طريق للتفكيك هو البحث التاريخي والنصي في الخطاب الفقهي.

الجغرافيا الفقهية للعالم
من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر

ياسر لطفي العلي*

مقدمة:

تزايدت الأبحاث الدارسة لطبيعة العلاقة بين الإسلام والآخر (المتمثل بالغرب) إثر الأحداث الأخيرة التي أعقبت الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001؛ حيث أُلف الكثير عن علاقة الإسلام بالغرب وعلاقته بتصعيد وتيرة العنف، وانتشار عمليات التخريب والتفجير التي طالت الكثير من دول العالم، وغدا الإسلام موضع دراسة وبحث من قبل العديد من المؤتمرات والندوات الإقليمية والدولية، بيد أن معظم هذه الدراسات كانت إما نتيجة لعواطف المركزية الغربية المدعومة بمصالح سياسية، وإما حبيسةً لخلفيات أيديولوجية وفكرية خاصة، حتى غدت الموضوعية والحياد محلّ ـمة ومظنة في مثل هذه الموضوعات والعناوين.

والجانب الأهم في ذلك كله أنه بسبب الدعاية الغربية المسيسة والمتمثلة بوسائل الإعلام المختلفة -التي يتحكّم في كثيرٍ منها أعضاء اللوبي الصهيوني، ورجالات المسيحية المتصهينة-، وبسبب نشاط عدد من مفكري ومنظري ا تمع الغربي، والأميركي منه بشكل خاص، أمثال برنارد لويس، وجيري فالوب، وفرانكلين غراهام، وبات روبرتسون، ومارتن كريمر، وستانلي كيرتز، ودانيال بايبس وغيرهم، من الكتاب المتحيزين ضد الإسلام،[1] أصبح الدين الإسلامي المتهم الأول في أي عملٍ تخريبي عنيف

---

* باحث سوري ylutfi@yahoo.com

[1] وهذا لا يعني أنّ كل الكتاب والمثقفين الغربيين هم كذلك، فهناك عدد كبير من المـثقفين في ا تمـع الغـربي يتسمون بالموضوعية والتجرد تجاه الدين الإسلامي، كما يحتفظون بمسافة بعيدة عن ا ام الإسـلام والمسـلمين بممارسة العنف المُجرم والإرهاب، وذلك أمثال: أستاذ اللسـانيات والفلسـفة في معهـد ماساشوسـيتس،=

يمكن أن يحدث في أي بقعة من الأرض، وبات ينظر إليه كدينٍ متطرفٍ وعدوانيّ لا يمكنه أنْ يتقبل الآخرين، ولا يمكنه أن يتعايش معهم دون أن ينصهروا فيه ويعلنوا انتماءهم إليه، متخلّين بذلك عن كل هوية لا تنتسب إلى منظومته الفكرية والعقدية، وذلك من خلال إكراه الآخرين على الاندماج فيه، وإجبارهم على تبني تعاليمه وأحكامه، -مع أن الحقيقة عكس ذلك فالمركزية الغربية والإقصاء سمة الفكر الغربي لا الفكر الإسلامي- ولكن على الرغم من كلّ ذلك فإنه لا يمكننا تجاهل الدور الذي لعبه عدد من المسلمين في تعزيز هذا التصور المُظلم عن أنفسهم في مخيلة العالم الغربي، وذلك بسبب بعض الفهوم المُختزلة والبعيدة عن سمة هذه الشريعة الخاتمة والملائمة لطبيعة الزمن المتغير، متجاهلة (أعني: هذه الفهوم) للدور الرسالي والإنساني المنوط بهذه الأمة من خلال تبنيها لمبدأ ﴿لا إِكْراه فِي الدينِ قَد تبين الرشد مِن الْغي﴾ (البقرة: 256).

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن رؤية المسلمين للمعمورة والجدل الفقهي المثار حولها، أو بمعنى آخر الحديث عن التصور الإسلامي لجغرافيا العالم، كإحدى أهم النقاط التي تحكم العلاقة بين المسلمين وغيرهم،[2] والتي استثمِرت -بغض النظر عن صحة أو

=والسياسي المخضرم نعوم تشومسكي، والفرنسي جيل كيبل، وجويس ديفس، والكاتبة المعروفة بدافعها عن الإسلام كارن أرمسترونغ، وأستاذ التاريخ في جامعة هارفارد، روى متحدى، وغيرهم كثير.

[2] هناك العديد من الدراسات الخاصة في هذا الموضوع وهي تنقسم إلى قسمين: أولا: دراسات غير مستقلة: وهي كثيرة منها:

- الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب** في **الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1981.
- هيكل، محمد خير. **الجهاد والقتال** في **السياسة الشرعية**، بيروت: دار البيارق، 1996. وغيرها كثير.

وهي في مجملها دراسات لم تقدم سوى قراءة للرؤية الفقهية الموروثة، دون أي تجاوز لها، محاولةً إيجاد مبررات ومسوغات لتلك الرؤية، مع انعدام الحس النقدي فيها. ثانياً: دراسات مستقلّة: نشر منها:

- دراسة قاسم، محيي الدين محمد. **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. وبالرغم من أهميتها إلاّ أنه يطغى عليها طابع العلوم السياسية، إضافة إلى أنها قدمت المنظور الفقهي الموروث كما هو.
- بوركاب، محمد أحمد. **دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما** في **حكم الإقامة وتطبيق العقوبات**، وهي أطروحة دكتوراه في جامعة الجنان.
- السفياني، عابد بن محمد، **دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما**، (رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز).
- منصور، محمد. **اختلاف الدارين وأثره** في **الأحكام الشرعية**، (رسالة ماجستير، جامعة الأزهر).=

عدم صحة ذلك- في تأزيم المشكلة بين العالمين الإسلامي والغربي، من خلال مساهمتها في ولادة فكرٍ تنابذي وإلغائي يؤمن بمقولة صراع الحضارات وصدامها.[3]

وبالرغم من خطورة النظرة الغربية عن الإسلام والمسلمين، إلاّ أن المشكلة الأكثر خطورةً تكمن في أننا ساعدنا كمسلمين في تكوين هذه الصورة القاتمة والعدائية عن الإسلام والمسلمين في الذهنية الغربية، وسواء أكان ذلك عن قصد أو دون قصد، وعن علم أو دون علم، وبالتالي أصبحنا ندور على هامش الحضارة بعد أن كنا نمتلك مركزها، وغدا خطابنا يتكون من ردات فعل دفاعية غير قادرة على مسايرة الزمن وتحقيق النهوض الحضاري والإنساني، الذي تتطلع إليه وتنشده كل ا تمعات البشرية في عالم متغير على الدوام، وذلك فضلاً عن كونه خطاباً جمعياً مر ناً لسلطة التاريخ التي (أورثته خضوعا شبه كلي للماضي بالمعنى المطلق)،[4] -وربما يسعفنا على الخروج من التطبيق الحرفي للنص أو الار ان للماضي أن ننطلق من المنهج الذي قرره الشاطبي من وجوب فهم الجزئيات على ضوء الكليات باعتبار أن الكليات تمثل المصالح الإنسانية الحقيقة- ويعد التصور الفقهي لجغرافيا العالم من أهم الموضوعات ذات الطبيعة الإشكالية

- الأحمدي، عبد العزيز. **اختلاف الدارين وأثاره** في **أحكام الشريعة الإسلاميّة**، المدينـة المنـورة: الجامعـة الإسلامية، 2004.

وهذه الدراسات في مجملها لم تستطع أن تتجاوز الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم وتعاملت معها كأنها مسلّمة حتمية لا تتأثر بالمتغيرات الأربع (الزمان والمكان والأحوال والأشخاص)، متجاهلة أنها قراءات بشرية للمعطى الإلهي يعتريها كلّ ما يعترى الاجتهادات من الخطأ والصواب فضلاً عن تأثرها بمعطيات الواقع المُعاش، ولذا فإنّ تلك الدراسات حاولت فهم المنظور الفقهي كما هو في حقيقته، دون أي طرحٍ جديد ينسجم مع معطيات الواقـع الراهن.

[3] حاول العديد من منظري الحركات السياسية المنتسبة للإسلام استثمار التصور الفقهي للعالم في عمليـة تسـويغ وتبرير القيام بالأعمال الحربية ضد غير المسلمين وشرعنتها، مشكلين من خلال ذلك تصورهم الخاص للعـالم وفق رؤية ثنائية قسمت (العالم إلى فسطاطين) -حسب رأي زعيم تنظـيم القاعـدة-، الأول دار الحـرب أو الكفر، والثاني دار الإسلام، وبالتالي أكسبوا صفة المشروعية للكثير من عمليات العنف التي يتم تنفيذها سـواء على المستوى الداخلي (العربي والإسلامي)، أم على المستوى الخارجي (الغربي)، ولكن هذا لا يعـني أبـداً أنّ تطبيق هذه الحركات لمفهوم التقسيم الإسلامي للمعمور، كان سليماً، ودقيقاً، من الناحية الفقهية.

[4] ياسين، عبدالجواد. **السلطة** في **الإسلام: العقل الفقهي السلفي** بين **النص والتاريخ**، ط2، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، ص8.

المفعمة بالاعتبارات التاريخية والمتأثرة بالسياقات والظروف التاريخية المرافقة لظهورها بصورة كبيرة.

ونظراً لخطورة الموضوع وتشعبه سأقوم بمعالجته من خلال العمل على تكوين رؤية شاملة ومتكاملة وفق منهجية استقرائية وتحليلية مستحضرة للحس النقدي الذي يؤسس لمقولات ثقافية وتشريعية أكثر عقلانية وواقعيةً، كما يمكن أنْ يسهم في بناءٍ تشريعي وحضاري يرتكز إلى كليات الشريعة وأصولها وأطرها العامة، التي تنطلق من اعتماد القرآن الكريم كمصدر تشريعي وتأسيسي أول لكل نماذجنا المعرفية والتشريعية.

إنّ موضوع التقسيم الفقهي للمعمورة يتمتع بأهمية خاصة تكمن بارتباطه الوثيق بقانون العلاقات الدولي الإسلامي، بالإضافة إلى كونه الخطوة الأولى والضرورية لتأصيل العلاقات الدولية وفق رؤية إسلامية تسعى إلى تسليط الضوء على بعض المفاهيم ذات المرجعية السياسية والعقدية المتعلقة بحماية (دار الإسلام) والدفاع عنها، وصولاً إلى توصيفٍ خاص لحالة الدول القائمة من منظور الإرث الفقهي المُصاغ من قبل المذاهب الفقهية الأربعة على الأقل.

وتنبع أهمية الدراسة من الإيمان بخطورة موضوعها، وحساسية ما يترتب عليه من أحكام وجزئيات. ولذلك هدفت إلى تشكيل تصور عام عن نظرة الفقهاء للدور المحيطة م، بالاستناد لما جاء في المدونات الفقهية القديمة من أقوال ساهمت في صياغة فكرة التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ وهي الفكرة نشأت ضمن ظروف واقعية محيطة ا. كما هدفت الدراسة إلى توظيف الرؤية النقدية للبحث عن مدى انسجام هذه الفكرة مع المتغيرات الزمانية والمكانية، وعن إمكانية استيعا ا للفروق الجوهرية من الناحية الواقعية والاجتماعية والسياسية بين لحظة ولاد ا وتبلورها عند الفقهاء ولحظة تطبيقها على الواقع المعاصر. وستحاول الدراسة بيان مدى ملاءمة الاجتهادات الفقهية لطبيعة الشريعة الخاتمة وللرؤية القرآنية الخاصة بالأرض. وبمعنى آخر محاولة تقديم قراءة نقدية للمنظور الفقهي الخاص بتقسيم الأرض والذي جاء منسجماً مع حقائق تاريخية ومكانية لا يمكن تجاهلها، والابتعاد بذلك عن النظرة الطهورية للذات أو للفهوم التي حاولت الوصول إلى

روح النصوص الإلهية، ومن ثمّ البحث عن مدى تأثير النسق التاريخي والمعطيات الزمنية التي لابست ظهورها في بناء المنظور الفقهي للعالم، وتحديد الإشكاليات التي يمكن أن تنجم عن عدم إدراك تلك المعطيات الخاصة.

وكل ذلك سيساعدنا في الكشف عن حقيقة ومصداقية بعض المفاهيم أو الجزئيات الفقهية التي ساعدت على خلق بيئة ملائمة ومواتية لإنتاج فقه العنف وتبني خيارات الإقصاء والصراع في العلاقة مع الآخر، فالإقصاء ليس من طبيعة فقهنا بقدر ما هو من النظرة الاسشراقية للعالم، وذلك من خلال تبني الفهوم الانتقائية والنمطية لبعض الاجتهادات الفقهية الموروثة، بحيث تمّ اختزال المُنتج التشريعي والحضاري للأمة ببعض أدبيات العنف والتنابذ، مما أدى إلى جعل الإسلام في نظر الآخر محرضاً على العنف ومنتجاً له، وبات يقال بأنّ (الدين الإسلامي يعلم العنف والحقد!)[5] أو أنّ (الإسلام شر!)[6] وكل ذلك بسبب تحويل التصور الإسلامي للآخر إلى تصور إلغائي! فهل صحيح القول بأنّ الفقه الإسلامي يحمِل في طبيعته كلّ المقومات والأدوات المساعدة على إفراز الإرهاب وتفريخ الإرهابيين؟

أولاً: نشأة التقسيم الإسلامي للمعمورة ومسوغاته: محاولة للفهم

خطورة الموضوع وحساسيته تقتضي منا القيام بـ "مراجعة عميقة تكشف حيثيات نشوء فكرة تقسيم العالم إلى دور وتعيد مرة أخرى صياغة المنظور الفقهي لتقسيم العالم على إطار رؤية واقعية لصورة العالم الراهن،"[7] ومن دون ذلك لا يمكننا تحقيق أي "تقدم

---

[5] هذا ما يراه 26٪ من الشعب الأمريكي، وذلك حسب استطلاع للرأي أُجري لصالح مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية/كير، في تشرين الأول عام 2004م، ويذكر نفس الاستطلاع أن 29٪ من الأمريكيين يعتقـدون أنّ المسلمين يعلّمون أطفالهم الحقد تجاه غير المؤمنين.

[6] عبارة تركها أحد رجال المخابرات الفدرالية الأمريكية على روزنامة صلاة إسلامية وذلك بعد مداهمته لبيـت يشتبه بأنّ صاحبه ينتمي إلى تنظيم القاعدة، وذلك في ديربورن ميشيغان عام 2001م بعـد أحـداث أيلـول الشهيرة. (انظر ذلك على الإنترنت وصلة): http://www.***danielpipes***.org/article/437.

[7] الحاج، عبد الرحمن. العالم من منظور فقهي: ضرورات إعادة الاجتهاد، **جريدة الحياة**، تاريخ: 2005/9/18.

على صعيد البحث الفقهي، وعلى صعيد التكيف مع العالم الحديث بما يجعل الأحكام واقعية وقابلة للتطبيق،"[8] وانطلاقا من ذلك يمكننا القول بأنّ التقسيم الإسلامي للمعمورة ظهر كوسيلة ضرورية لمعالجة العلاقات الدولية القائمة بين الدولة الإسلامية والدول المحيطة ا، وذلك باعتباره مساهمةً أولى في تأسيس قانون دولي ينظم العلاقات بين الدول، ويأتي هذا التقسيم شعوراً بأهمية تحديد كيان الدولة الإسلامية ورسم حدودها الجغرافية من أجل تسهيل عملية تطبيق الأحكام الشرعية التي تعد من أهم دواعي هذا التقسيم، مما يشير إلى أن هذا التقسيم الفقهي للعالم أمر فرضه الواقع العملي، المتزامن مع ظهور ظروف تاريخية دعت إلى نشوء الرؤية الفقهية لجغرافيا العالم المحيط بالدار الإسلامية.

واستحضار الواقع يؤكد على أن مجرد وجود دار إسلامية على وجه المعمورة يستلزم وجود دور مقابلة لها تختلف عنها في حقيقتها وطبيعتها وأحكامها، وتتلاءم ومعطيات هذا الواقع المتغير والمتبدل على الدوام.

والأمر المهم الذي ينبغي الإشارة إليه هو أن هذا التقسيم الفقهي للعالم جاء كلازمة فقهية واقعية واجه ا الفقهاء الضرورات المرتبطة بالدفاع عن العقيدة وحماية الأراضي الإسلامية، وما يتبع ذلك من المصالح السياسية والاقتصادية والدولية المتعلقة ا، فضلاً عن أثره الذي بدا واضحاً في كثيرٍ من اجتهادات الفقهاء (خصوصاً الحنفية)، كل ذلك يجعلنا نؤكد على أنّ هذا التقسيم الإسلامي (الفقهي) للمعمورة هو "من محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري،"[9] حيث ظهر ونشأ كنتيجةٍ طبيعية للمواءمة مع الواقع المُعاش ونتيجة لبعض الضرورات والأوضاع التي فرضتها الظروف ا تمعية الخاصة، المتجسدة في جملة الفهوم والآراء الفقهية التي لا يمكن عزلها عن الأوضاع والظروف التي تكونت بسببها فظَهرت متأثرةً ا؛ ولذا لا يمكننا فهمها والتعامل معها بمعزل عن السياق التاريخي الذي استخدمت فيه، وأي فهم ودرسٍ للنصوص الفقهية المتعلقة بالتقسيم

---

[8] المصدر السابق.

[9] الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب** في **الفقه الإسلام**، مصدر سابق. ص194. وقد بلغت المدرسة الحنفيـة في مجـال التقسيم الجغرافي للعالم بشكل خاص، وفي مجال القانون الدولي بشكل عام شأواً بعيداً، وهذا ما ظهر جليـاً في كتاب السير الكبير لأبرز أعلامهم محمد بن الحسن الشيباني.

الجغرافي للعالم بعيداً عن السياق الذي ولدت فيه سيؤدي إلى خللٍ وضعفٍ في الاستنباط والتطبيق وخطإٍ في التأصيل الفقهي للأحكام المترتبة عليه، وبالتالي سيحول دون تكْوين رؤيةٍ صحيحةٍ وسليمةٍ لحقيقةِ المنظور الفقهي للعالم، خصوصاً وأنه لا بد من التفريق بين الثابت والمتغير في الأحكام المُستنبطة لدى الفقهاء، أو التفريق بين المسائل التي تحدث عنها الفقهاء كوقائع حالٍ ترتبط بمتغيرات الزمان، والتي تنطلق من الأصل لتتصل وتترجم بالعصر والواقع، وبين المسائل التعبدية وا .ردة التي لا صلة لها بالبعد الزمني والظرف التاريخي.

ولذا فإنّ استحضار ما تقدم يدع ا ال واسعاً لإعادة الاهتمام بدراسة التقسيم الإسلامي للأرض بما ينسجم والمعطيات الدولية المعاصرة، وذلك من خلال تقديم رؤية نقدية للمنظور الفقهي لجغرافيا العالم يمكنها أنْ تسهم في تشكيل تصورات جديدة للتعامل مع الواقع الراهن ومعطياته المتغيرة، عبر طرح بديل وفق رؤيةٍ أولية تكون أكثر ملاءمةً للواقع، وتكون مدخلاً لإعادة بناء الرؤية الإسلامية للعالم وتقسيماته، والتي يمكن أن تتبلور هي الأخرى من خلال مقاربات ومراجعات تتكامل بصورة تراكمية بناءَة.

ربما كان لعدم وجود أي دليل أو مستند صريح وواضح من القرآن الكريم والسنة النبوية يشير إلى حتمية التقسيم الإسلامي للعالم وبما يدعم الرؤية الفقهية الخاصة،[10] دلالته الهامة والمؤثرة في صياغة وبناء الرؤية الشرعية لأقسام المعمورة، سيما إنْ علمنا أنّ الاجتهادات الفقهية الموروثة والمرتبطة بجغرافيا العالم عبرت عن تحقيق المناط وم تعبر عن النصوص، بمعنى أنّ هذه التفسيرات لتقسيم العالم هي عبارة عن قراءات بشرية للمعطى الإلهي (القرآن والسنة) لا يمكن إنكار تأثّرها بالواقع المعاش والظروف التاريخية الملازمة للحظة صياغتها وولاد ا، وبالتالي يمكن أنْ تتغير بتغير المناط أو بتبدل الواقع، الذي ينبغي الجمع بينه وبين النص، ويدعم ذلك أنّ النصوص التي يمكن أن تشكّل مرتكزاً في عملية التأصيل الشرعي لجغرافيا العالم جاءت بصيغة إشارية عامة وغير مخصصة بصورة محددة بحيث لا تحمل أي دلالةٍ تفصيلية واضحة، لتشمل بذلك كل ما يمكن أنْ تظهره

[10] كما هو المعهود في أمثال هذه المسألة المحورية التي يبنى عليها الكثير من التفاصيل والجزئيات الشرعية (الفقهية)، من كثرة الأدلة والنصوص الواضحة والصريحة.

تغيرات الزمان والمكان، وبالتالي يؤصل لكل الحالات المتجددة والمتغيرة والتي تنطوي ضمن دلالة النص من خلال استيعاب العموم المستفاد منه لكل تلك المتغيرات.

ومن هذه النصوص التي قد تذكر كمستند شرعي على صحة التقسيم الفقهي للمعمورة، والتي يمكن أنْ تلمح إلى واقعية هذا التقسيم، قوله تعالى: ﴿إن الذِين توفاهم الْملائِكَةُ ظَالِمِي أنفُسِهم قَالُوا فِيم كُنتم قَالُوا كُنا مستضعفِين فِي الْأَرض قَالُوا أَلَم تكُن أَرض اللهِ واسِعةً فَتهاجِروا فِيها فَأُولَئِك مأْواهم جهنم وساءَت مصِيراً﴾ (النساء: 97)، يلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى وجود اختلاف في الطبيعة والأحكام بين مواضع الأرض أو الدور والمَحالّ المنتشرة على سطح المعمورة (الأرض)، وقد دل على ذلك وجوب الهجرة من المكان الذي يستضعف فيه المسلم بسبب وصف خاص بهذا الموضع يمنعه من إقامة شعائر دينه وتعاليمه، إلى المكان أو الدار التي يأمن فيها على نفسه ويتمكّن فيها من أداء واجباته وشعائر دينه.

ومن تلك النصوص ما ورد عن رسول الله ﷺ في حديث طويل يوصي فيه الجيوش الإسلامية التي كانت ترسل لنشر دعوة الإسلام وتعاليمه، ومحلّ الشاهد فيه قوله ﷺ: "ثمّ ادعهم إلى الإسلام فإنْ أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثمّ ادعهم للتحول من دارهم إلى دار المهاجرين،"[11] وفي هذا إشارة بينة للدلالة على وجود اختلاف بين أجزاء المعمورة في الأحكام والأوصاف، غير أنّ المهم في هذين النصين -وغيرهما مما يمكن أن يذكر في هذا السياق- أنهما اكتفيا بتقرير وجود اختلاف بين الأماكن والدور، مقتصرين على هذا الحد من الدلالة، دون أي تفاصيل أو بيان لطبيعة هذه الدور أو لمسمياتها بصورة قطعية لا تقبل التغيير، وعلى النحو الذي استنبطه الفقهاء في مدوناتهم، وربما كان السبب في ذلك التوسع في دائرة الاجتهاد بما يتلاءم ومعطيات الواقع، وهو ما يوحي به تسمية رسول الله ﷺ لدار الإسلام (المدينة المنورة) بدار المهاجرين تماشياً مع حقيقتها الواقعية، إذ كانت في واقعها موطناً للمسلمين الذين فارقوا الأهل والوطن وهاجروا مع رسول الله ﷺ منتصرين لدينهم ومستجيبين لأوامر الله ورسوله ودعوته لهم بالهجرة.

[11] مسلم، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، 1990، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ج3، ص1356، رقم 1713.

ولعله من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن مصطلح "دار الإسلام" وغيره من المصطلحات والمفاهيم الأخرى، لم تذكر بأي من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية بهذه الصيغة اللغوية الخاصة، وإنما أول من ذكر مصطلح "دار الإسلام"، إنما هو الصحابي الجليل خالد بن الوليد، في كتاب الصلح مع أهل الحيرة، حيث جاء فيه: "وجعلت لهم أي شيخ ضعف عن العمل (...) ما أقام بدار الهجرة، ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة، ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم"[12] ومن ثم توسع استخدام مصطلح دار الإسلام وغيره من المسميات، عند الفقهاء نزولا عند ضرورات وظروف واقعية، حيث وضعوا صفات تلك المصطلحات وضوابطها، وكان من أهم الأسباب والمسوغات التي أدت إلى ظهور هذا التقسيم -إضافةً إلى ما سبق الإشارة إليه من أنّ هذا التقسيم أمر فرضه الواقع العملي- وتبلوره عند الفقهاء، ودفعتهم إلى صياغة رؤية خاصة لجغرافيا العالم ما يمكن أن نجمله بالنقاط التالية:

1. تنظيم شؤون المسلمين في ظل الفتوحات الإسلامية، نظراً لحاجة المسلمين حكاماً و محكومين إلى توحيد جهودهم وتوجيه قواهم نحو عدو خارجي حفاظاً على كيان "الأمة الإسلامية"، لاسيما في بدء تشكّلها وتكونها.

2. بيان ما يترتب على هذا التقسيم من ثبوت الولاية أو عدمها في تطبيق الأحكام الشرعية ضمن الحدود الجغرافية لدار الإسلام، وغيرها من الدور المقابلة لها من جهة، وعلى الرعايا المسلمين وغيرهم من جهة ثانية.

3. التأصيل الفقهي لواقع العلاقات التي كانت تسود بين المسلمين وغيرهم (كالروم والفرس)، وتبيين الأحكام الشرعية الناظمة لهذه العلاقات، وذلك كالأحكام المتعلقة بالسلم والحرب والمعاهدات، وغيرها من الجزئيات والتفاصيل المرتبطة بها، مما يسمى في وقتنا الراهن بقانون العلاقات الدولية العامة.[13]

4. أضف إلى ذلك ما يترتب على عدم إيمان جميع سكان المعمورة بتعاليم الشريعة

---

[12] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**، تحقيق: محمود الباجي، تونس: دار بوسلامة، د.ت، ص146.

[13] الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص176.

الإسلامية وأحكامها من عدم تطبيق أحكامها عليهم؛ لعدم دخولهم تحت سلطة ونفوذ "دار الإسلام"، وهذا ما يظهر واضحاً وجلياً في الاجتهاد الحنفي على وجه الخصوص، مما أدى إلى اعتبار كثير من أحكام الشريعة إقليمية؛ من حيث التطبيق والنفاذ، أي أنّ عدم دينونة جميع الناس لـ ا أدى إلى جعل تطبيق الشريعة يتناسب طرداً وعكساً مع سلطة "دار الإسلام" وامتدادها الإقليمي.

بيد أنّ كل هذه المسوغات والمبررات المذكورة لا تقتضي حتمية المنظور الفقهي لجغرافيا العالم على النحو الذي رأوه (أعني: الفقهاء)، وبالمسميات التي أوجدوها وصاغوا من خلالها رؤيتهم للعالم عموماً ولأنفسهم، ولذا فهي لا تعدو أنْ تكون اعترافاً واقعياً أفرزته وفرضته الحالة الطبيعية لوجود دار إسلامية، والتي استمِدت من واقع المدينة المنورة كأولّ وجود فعلي وطبيعي لـ"دار الإسلام"، وواقع الدور المقابلة لها في الوجود والسيادة.

ثانياً: أقسام المعمورة عند فقهاء المسلمين: الدلالة الفقهية والحقل الدلالي

يتفق معظم علماء الشريعة الإسلامية على أن جغرافيا العالم تنقسم إلى "دار الإسلام"، و"دار الحرب"، مضافا إليها عند البعض "دار العهد" أو "دار الصلح" وذلك على اختلاف بينهم في التسمية والتوصيف، وهذه الأقسام يمكن أنْ تعتبر هي الرئيسة وفق الرؤية الفقهية إذ يمكن أنْ يذكر عند البعض عددٌ من التقسيمات الجغرافية الأخرى إلاّ أنها لا تخرج عن أنْ تكون إما جزءاً من "دار الإسلام"، أو "دار الحرب" وهي بذلك لا تختلف عنها سوى بالتسمية التي تغيرت بسبب ظرف طارئ أو وصف عارض حدث فيها فغير من تسميتها، وهذه التسمية تزول بزوال الوصف العارض لتعود إلى أصلها، وذلك باستثناء "دار الموادعة" التي ظهرت مع الإمام محمد بن الحسن الشيباني (صاحب أبي حنيفة) معبرةً عن قسم خاص من أقسام المعمورة ظهر نتيجة لواقعٍ وظروفٍ خاصة، وكلّ ذلك يؤكّد واقعية التقسيم وعدمِ نصوصيته.

1. دار الإسلام:[14]

على الرغم من ظهور تقارب -إلى حد ما- في صوغ تعريف "دار الإسلام" عند فقهاء الشريعة الإسلامية، إلا أنه قد يظهر التركيز عند البعض على شرط أو ضابط دون آخر، ويعود ذلك إلى عدم وجود نص إلهي (بشقيه المتلو وغير المتلو) صريح يحدد المعنى المراد ويضع المعايير والضوابط الخاصة ا كنقاط تمايز لها عن غيرها، ولم يقتصر هذا الاختلاف على أئمة الفقه القديم بل تعداهم إلى من بعدهم من الباحثين المعاصرين.[15]

وقد بدا ذلك واضحاً في عبارا م ومدونا م، حيث نلاحظ ميل أبي يوسف (صاحب أبي حنيفة) إلى الاعتداد بظهور أحكام الإسلام لتكتسب الدار صفة الإسلام، وذلك دون الاعتداد بوجود السلطة والمنعة كمعيارٍ يميز من خلاله بين الدور، أو الاعتداد بأي شرط آخر، لذا "تعتبر الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها"،[16] بينما نجد الشافعية يسلكون مسلكاً خاصّاً في تعريف "دار الإسلام"، يظهر فيه أثر مذهبهم في عدم إمكانية انقلاب الدار التي حكمت من قبل المسلمين في فترة ما، ثم انتزعت منهم بغلبة أهل الحرب إلى دار حرب أبدا، إذ تشتمل "دار الإسلام" عندهم على "الدار التي يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل الذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنو ا، ثم أجلاهم الكفار عنها."[17]

أما الحنابلة فيعتبرون أنّ دار الإسلام هي "كل بلد يحكمها المسلمون، وتجري فيها

---

[14] الدار في اللغة هي: الم ل أو البلد، ومنها الدور؛ أي المنازل المسكونة، أو المحال التجارية، أو هي عدد من القبائل اجتمعت في محلّة فسميت المحلة داراً، وكل مكان حل به قوم هو دارهم، ومنها الدنيا دار الفناء والآخـرة دار القرار والسلام. انظر: مادة دور:

- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416هـ، ج4، ص440.

[15] حول عددٍ من تلك التعريفات التي ذُكرت عند بعض المعاصرين انظر: لطفي العلي، ياسر. **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1425هـ، ص33.

[16] الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العـربي، بـيروت، 1421هـ، ج6، ص112. وانظر:

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، 1406هـ، ج10، ص114.

[17] البجيرمي، سليمان. **حاشية البجيرمي على الخطيب**، بيروت: دار المعرفة، 1398هـ، ج4، ص220.

الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، وإن كان جمهور أهلها كفارا،"[18] مؤكدين بذلك على أنه لا ينظر إلى ديانة السكان ونوعيتهم كعاملٍ مؤثر في الحكم على الدار[19] أو كشرط مؤثر في تسميتها،[20] إذ علّة الحكم ومناطه عندهم تدور مع تحقق السلطة وجريان الحكم، أو تحقق المنعة وانتشار الأحكام الإسلامية، بغض النظر عن أي معايير أخرى قد يرتكز إليها في وصف الدار، وهذا ما أكد عليه أيضاً ابن قيم الجوزية، مشيرا إلى أنه مذهب جمهور العلماء، حين نص على أنّ "دار الإسلام" هي "كل دار نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وأما ما لم يجرِ عليها أحكام الإسلام لم تكن دار إسلام وإن لاصقها."[21]

وبناءً على ما تقدم يمكننا القول بأن أغلب الفقهاء يؤكدون على وجوب توفر شرطين للحكم على المكان أو الموطن بأنه "دار إسلام" وهما: ظهور الأحكام وتحقق السلطة والمنعة؛ وذلك لوجود تلازم بين سريان السلطة وتطبيق الحكم؛ إذ من المعلوم أنّ وجود المنعة والسلطة ينعكس عنه بالضرورة جريان الأحكام وتطبيقها، وأنه من أجل أنْ تظهر الأحكام وتطبق لا بد من وجود سلطة ملزمة ا، واعتماداً على ذلك تكون "دار

18 السعدي، عبد الرحمن. **الفتاوى السعدية**، المؤسسة السعدية، الرياض، 1982، ص104.

19 وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ما يوحي بخلاف ذلك مشيراً إلى أثر نوعية السكان كمعيـار مـؤثّر في الحكم على الدار وذلك عندما قال: "وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لهـا بل هي صفة عارضة بحسب سكّا ا، فكلّ أرض سكّا ا المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت وكلّ أرض سكا ا الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكلّ أرض سكا ا الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت فإنْ سكنها غير ما ذكرنا وتبدلت بغيرهم فهي دارهم". انظر:

- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ت، ج18، ص282.

20 وممن أشار إلى ذلك **السرخسي** الحنفي عندما قال تعد الدار إسلامية "لظهور أحكام الإسلام فيها وإنْ كـان جلّ أهلها من الكفار"، (السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114). وتبعه في ذلك **الرافعـي** مـن الشافعية عندما رأى أنه "ليس من شرط دار الإسلام أنْ يكون فيها مسلمين بل يكفي كو ـا في يـد الإمـام واستيلائه"، انظر:

- الرافعي، أبو القاسم عبدالكريم بن محمد. **العزيز شرح الوجيز**، تحقيق: علي محمد معوض، بيروت: دار الكتـب العلمية، بيروت، 1417هـ، ج6، ص404.

21 ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**، ط2، بـيروت: دار العلـم للملايـين، 1401هـ، ج1، ص366.

الإسلام" هي: كل موضع أو أرض ظهرت فيها أحكام الشريعة الإسلامية -كالصلاة والشهادتين وغيرهما- وكانت تحت سلطة المسلمين وسياد م.

هذا فيما لو لم نأخذ بكلام أبي يوسف ومن وافقه على عمومه وإلاّ تحتم علينا اعتبار كل أرض أو مكان تظهر فيه أحكام الإسلام من عداد "دار الإسلام" يأخذ أحكامها ويتمتع بامتيازا ا.

وهنا ينبغي الإشارة إلى ما قد يورده بعض الفقهاء من أقسام لجغرافيا العالم أنتجتها اعتبارات خاصة وتشكّلت ضمن ظروف معينة فمنحتها تسميةً مستقلة وسيادةً تبعيةً، إذ إنّ تغير التسمية لا ينفي بقاءها خاضعة لسيادة "دار الإسلام" بحيث تعود إلى وصفها الأصلي بزوال السبب العارض؛ الذي أكسبها وصفاً خاصّاً، فنجد مثلاً انضمام العديد من المسميات والتقسيمات الجغرافية تحت دلالته "دار الإسلام" الفقهية، نذكر منها على سبيل المثال: "دار العدل"؛ التي لا تعدو أن تكون مسمى من مسميات "دار الإسلام"،[22] ومنها "دار الذمة"؛ التي ينعزل فيها أهل الذمة بمفردهم مع بقائهم في عداد أهل دار الإسلام يتمتعون بحقوقهم وامتيازا م،[23] ومنها أيضاً "دار البغي"،[24] و"دار الفسق"،[25]

---

[22] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج9، ص182. وابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. **شرح فتح القدير**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1977، ج6، ص106. والنووي، محيي الدين أبو زكريا. **روضة الطـالبين**، دمشق: المكتب الإسلامي، 1966، ج10، ص49. ابن قدامة، أبو محمد عبدالله بن أحمد. **المغني**، بـيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج9، ص14.

[23] الشيباني، محمد بن الحسن. **شرح كتاب السير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلميـة، 1417هـ، ج5، ص12. انظر أيضاً:

- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا. **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، بـيروت: دار الكتـب العلمية، 1418هـ، ج2، ص304.
- ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج12، ص126.

[24] النووي. **روضة الطالبين**، مصدر سابق، ج10، ص63. انظر أيضاً:

- الماوردي، علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت: دار الأرقم، د. ت، ص82.
- ابن قدامة. **المغني**، مصدر سابق، ج8، ص252. و**الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشـؤون الإسـلامية، الكويت: الوزارة، 1982، ج20، ص205.

أو "دار الفاسقين"،[26] وهي بمجملها لا تخرج عن نطاق "دار الإسلام"، بحيث تأخذ حكمها وتكون تابعة لسياد ا ولا تختلف عنها سوى بالتسمية التي اكتسبتها بسبب وصف عارض، وغير ذلك من الأقسام الجغرافية الأخرى، التي يمكن أن تذكَر في هذا السياق.

والنظر في هذه المسميات والتقسيمات الجغرافية المتنوعة لـ "دار الإسلام" والتي توزع ورودها بين مدارس فقهية متعددة، واستغرقت فترات زمنية مختلفة، ومن خلال ملاحظة ارتباطها الوثيق بالسياق التاريخي الخاص الذي لا يمكن أنْ تتحرر من تأثيره لحظة استعمالها، يمكننا ملاحظة البعد الواقعي الذي تسبب في صياغة الرؤية الفقهية للعالم، سيما وأنّ هناك بعض هذه المسميات قد تمّ استخدامه عند بعض الفقهاء دون آخرين، وفي ذلك إشارة لدور الواقع الذي تجلّى بظهور معطيات جديدة ساهمت في رسم تقسيمات جديدة وإيجاد دور تحمل مسميات لم تكن معهودة من قبل ظهرت متأثرةً بالمتغيرات الزمانية والمكانية، مما دفع الفقهاء إلى دراستها والتعامل معها كوقائع حال.

2. دار الحرب:

لم يكن لمفردة "دار الحرب" أي وجود قبل عصر التابعين وأغلب الظن أ م أول من استخدم هذه المفردة، كأحد أهم الأقسام الجغرافية للأرض, إذ اجتهدوا في تحديد دلالتها وبيان مفهومها، وربما كان باعثهم في ذلك أهمية وخطورة الآثار المترتبة على دراستها.

بيد أن المتتبع لعبارات الفقهاء سيلحظ اضطراباً في استخدام مفردة "دار الحرب"؛ إذ تارة يعبرون عن هذه الدار بوصف الحرب -وهو الأكثر شيوعا من غيره- وتارة بوصف

---

[25] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. **البحر الرائق شرح كـ الدقائق**، بيروت: دار الكتاب الإســلامي، د. ت، ج8، ص215. وانظر أيضاً:

- الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ، ج5، ص188.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **البحر الزخار**، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 1366هـ، ج5، ص468.

[26] ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مصدر سابق، ج18، ص182.

الكفر، وأخرى بالشرك،[27] وقد أدى هذا الاضطراب إلى تداخل مفاهيمي بين "دار الحرب" و"دار الكفر" و"دار الشرك" وصل إلى حد التطابق -في الاستخدام- مما ولد بعض الإشكالات التي يمكن أن تثار حول هذا التطابق بين تلك المفردات، والتي تظهر في تعدد واختلاف المرجعية المفهومية لكل منها، إذ تحمل كلّ منهما دلالة وحقيقةً تختلف عن الأخرى، فنجد أنّ مفردة "دار الكفر" و"دار الشرك" تنتميان إلى المجال العقائدي؛ بسبب ما تحملانه من دلالات إيمانية مرتبطة بالمعتقد الذي يتبناه أصحاب هذه الدار، وفي المقابل نجد أن مفردة "دار الحرب" تنتمي إلى المجال العسكري أو الحربي؛ وذلك لما تحمله من دلالة قتالية أو حربية، تشير إلى وجود حالة من الحرب المستعرة بين طرفين.

والسؤال الذي يرد هنا هو عن سبب قيام هذا التداخل أو التطابق المفاهيمي بين هذه المفردات عند الفقهاء، بالرغم من أنّ واقعها يدعونا إلى ضرورة التفريق بينها؟ قد يفسر ذلك "بمبررات تاريخية"[28] وظروفٍ واقعية، تشير إلى أنّ "دار الكفر" أو "دار الشرك" كانت "دار حربٍ" بصورة دائمة، أو بمبررات لغوية، حيث إنّ الدلالة المفهومية لـ"دار الحرب" قد تحولت من الدلالة اللغوية أو العرفية التي تحملها، إلى دلالة فقهية خاصة لا تحمل أي بعدٍ حربي أو قتالي أو عسكري، بحيث لا تقتضي أنْ يكون هناك حالة من الحرب، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية الثنائية لجغرافيا العالم كـ"دار إسلام" و"دار حرب" لم يلْحظ فيها تحديد العلاقة بين كلا الدارين بقدر ما لوحظ فيها تحديد الضوابط والمعايير التي تمايز بينها، وأما ما يمكن أنْ تشير إليه الدلالة اللغوية أو العرفية لمفردة "دار الحرب" فإنه يرجع فيه إلى بيان طبيعة العلاقة القائمة بين كلا الدارين، هل هي الحرب أم

---

27 ابن الهمام. **شرح فتح القدير**، مصدر سابق، ج6، ص109. انظر أيضاً:
- الكاساني. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص112-113.
- ابن أنس، مالك. **المدونة الكبرى**، بيروت: دار صادر، 1970، ج3، ص22،
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1393هـ، ج4، ص 188، ج7، ص360.
- النووي. **روضة الطالبين**، مصدر سابق ج5، ص435.
- النووي. **منهاج الطالبين**، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ص138.
- ابن تيمية. **مجموعة الفتاوى**، مصدر سابق، ج27، ص45.

28 الحاج، عبد الرحمن. **تقديم لكتاب (أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة)**، مصدر سابق، ص10.

السلم؟، ولكن ما ينبغي التأكيد عليه أنه لا يوجد أي إشارة من العلماء إلى أنّ هذه التسمية لا تحمل معنى الحربية، وبالتالي يظل الأمر محتملاً، وهو ما حاول استثماره الكثيرون سواء من المسلمين بهدف شرعنة أعمالهم العسكرية ضد غير المسلمين، أو من غير المسلمين من أجل إيهام الإنسانية "بأنّ المسلمين لا يمكن أنْ يكونوا مصدر استقرار في العالم."[29]

وفي كلا التفسيرين فإنّ الأمر الأهم هو إمكانية الاستفادة من هذا التنوع في الاستخدام الفقهي للمفردات المعبرة عن التقسيم الإسلامي للمعمورة، في التأكيد على واقعية التقسيم الفقهي، وبالتالي اتساع دائرة النظر الاجتهادي المكون للمنظور الفقهي لجغرافيا العالم، وفي ظلّ ذلك يصبح من غير الممنوع القيام بتقديم طروحات جديدة تكون أكثر ملاءمة للمعنى المراد منها، وأكثر انسجاماً ومعطيات الواقع الراهن، سيما وأنه لا يمكن أنْ تثار أي مشكلة حول عدم الالتزام بنصوصية المسميات الفقهية؛ التي جاءت معبرة عن مرحلة زمنية محددة وواقع معين.

وانطلاقاً من ذلك فإن مفهوم "دار الحرب" لم يكن بمنأى عن الجدل الفقهي المثار حول تحديد أقسام المعمورة وضبط دلالاتها، حيث أكّد الإمام أبو يوسف على ما سبق وأوضحناه عنه من أثر نوعية الأحكام الظاهرة في الدار في الحكم عليها وبيان طبيعتها، معتبِراً أنّ "دار الحرب" أو "دار الكفر" هي كل "البلاد التي ظهرت أحكام أهل الكفر فيها"[30] في حين يذهب الشافعية إلى تضييق نطاق "دار الحرب"، بوضع القيود التي تحد من محيطها، ورقعتها الجغرافية، مقتصرةً على كل "ما استولى عليها الكفار، من غير جزية ولا صلح ولا أصلها دار إسلام"[31] وأما ما كان أصله "دار إسلام"، أو كان قد دخل بحالة صلح مع المسلمين، فهذا ما لا يمكن أن يدخل ضمن نطاق "دار الحرب"، وذلك

[29] العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 1421ه، ص56.

[30] الكاساني. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص112. انظر أيضاً:

- السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج10، ص114.
- جماعة من علماء الهند، **الفتاوى الهندية**، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي،، 1400هـ، ج2، ص132.

[31] البجيرمي، سليمان. **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، تركيا: المكتبة الإسلامية، ج3، ص235.

دون أي اعتبار للنوعية السكانية أو الانتماء العقائدي، وهو ما صرح به الحنابلة حين عرفوا "دار الحرب" بـ ـأنها "البلاد التي يحكمها الكفار وتجري فيها أحكامهم، ويكون النفوذ فيها للكفار، ولو كان ا كثير من المسلمين،"[32] مكتفين بتحديد أهم وصفين مؤثرين في الحكم على الدار وهما: ظهور الأحكام، وتحقق السلطة والمنعة -وهذا ما سبق وأن ذكرناه- بينما يرى الزيدية أنه حتى يعتبر موضع ما "دار حرب" يشترط فيه أن يكون متاخماً لـ "دار شركٍ" أخرى، وإلاّ إن كان محاطاً بأقاليم إسلامية من كل اتجاهاته فعندها لا يمكن اعتباره كذلك، وهذا ما جاء في "البحر الزخار" عند تعريف "دار الحرب" بأنها كلّ دار "جرت فيها أحكام أهل الشرك، ولم يبق فيها مسلم ولا ذمي، وتاخمت دار الشرك."[33]

وبالتالي تكون "دار الحرب" أو "دار الكفر" وفق منظور معظم الفقهاء هي: كل مكان أو موضع استولى عليه أهل الكفر أو الحرب أصالةً، وبسطوا فيه نفوذهم وسلطتهم، وأظهروا فيه أحكامهم، وإن كان فيه مسلمون.

وأما ما ذُكر في تعريف الشافعية من اشتراط عدم ارتباط دار الحرب بعقد صلح مع المسلمين، فهذا مما له صلة بموضوع آخر ندرسه لاحقاً، أما اشتراطهم أن لا تكون قد انضمت إلى "دار الإسلام" في يوم ما، فهذا مما له صلة بمسألة "دار الإسلام" وإمكانية صيرور ا وتحوّلها إلى "دار حرب"؛ والتي أثير حولها جدل فقهي كبير.[34]

أخيراً فإنّ ما سبق وذكرته أثناء تعريف دار الإسلام من تأثير السياق التاريخي والواقع على بناء الرؤية الفقهية يمكن أن يرد هنا أيضاً.

3. دار العهد:

تعد "دار العهد" من أهم الأقسام التي يمكن أنْ تذكر في معرض الحديث عن الرؤية

---

[32] السعدي، عبدالرحمن. **الفتاوى السعدية**، مصدر سابق، ص104. انظر أيضاً:
- ابن مفلح، شمس الدين أبو عبدالله. **الآداب الشرعية**، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ، ج1، ص255.

[33] المرتضى، أحمد بن يحيى. **البحر الذخار**، مصدر سابق، ج5، ص468.

[34] لطفي العلي، ياسر. **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، مصدر سابق، ص69.

الفقهية لجغرافيا العالم، والتي يعبر عنها أحياناً بـ"دار الصلح"،[35] بيد أن وجود "دار العهد" كقسم مستقل عن "دار الإسلام" و"دار الحرب"، في ظل رؤية الفقهاء لتقسيم المعمورة،لم يكن محل اتفاق بينهم، حيث تباينت الاتجاهات والرؤى في تحديد الوضع الشرعي لها، خاصة وأن معظم الفقهاء شكّلوا تصورهم للعالم وفق رؤية ثنائية (دار الإسلام ودار الحرب)، منكرين إمكانية تصور دار ثالثة تستقلّ بذا ا، ولذا فقد نصوا على أنه إن تحقق أو تصور مجازاً وجود دار ثالثة مختلفة بالتسمية عن "دار الحرب" و"دار الإسلام"، فإنها لن تخرج عن أن تكون جزءاً من إحدى هاتين الدارين، ومن هنا نعلم خطأ ما قام به بعض المعاصرين من نسبة فكرة التقسيم الثلاثي للمعمورة (دار إسلام ودار حرب ودار عهد)، لفقهاء الشافعية، أو للإمام الشافعي على وجه الخصوص[36]، وذلك بجعل "دار العهد" قسماً مستقلاً بذاته ولا يخضع لسلطة المسلمين وحكمهم، وقد توسعوا[37] في دلالة "دار العهد" حتى أدى م ذلك إلى مناقضة كلام الشافعي نفسه الذي يؤكد على ضرورة تحقّق حكم المسلمين في "دار العهد"، وبالتالي أن تكون خاضعة تحت سلطتهم ومنعتهم، مشيراً بذلك إلى أن الحق الثابت لأهل الصلح متعلقاً بملكية الأرض فقط، وأما من حيث السلطة والحكم فهي تابعة للمسلمين، وقد أشار إلى ذلك أثناء حديثه عن "دار الصلح" أو "دار العهد" حيث قال: "ليس له قبوله (أي الصلح) إلا على أن يجري عليهم الحكم (...) وإذا صالحوهم على أن الأرض كلها

---

[35] انظر: الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211. انظر أيضاً:
- الفراء، القاضي أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ص164.
- الشافعي. **الأم**، مصدر سابق، ج4، ص257.
- ابن مفلح، برهان الدين أبو إسحاق. **المبدع** في **شرح المقنع**، دمشق: المكتب الإسلامي، 1981، ج3، ص379.
- البهوتي، منصور بن يونس. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج3، ص96.
- الرحيباني، مصطفى بن سعيد بن عبدة. **مطالب أولي النهى** في **شرح غاية المنتهى**، بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت، ج2، ص566.

[36] الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب** في **الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص175-176. انظر أيضاً:
- أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدوليّة** في **الإسلام**، القاهرة: الدار القومية، 1384هـ، ص55 وما بعدها.

[37] وربما كان باعثهم في ذلك تقديم رؤية تتلاءم ومعطيات العصر بتطبيق فكرة "دار العهد" على الكثير من الدور (الدول) غير الإسلامية، وكان الأحرى م أنْ يبحثوا عن رؤية جديدة سواء أكانت من داخل المنظور الفقهي أو من خارجه، سيما وأنّ معظمهم يقر بتأثر الرؤية القديمة بالظروف التاريخية.

للمشركين، فلا بأس أن يصلحهم على ذلك ويجعل عليهم خراجاً معلوماً (...) فمتى صالحهم على أن لا يجري عليهم حكم الإسلام، فالصلح فاسد"، والذي يؤكد على أن مقصود الشافعي من أن ملكية أهل الصلح تعود على الأرض فقط، وأما بواقع الحكم فهي من "دار الإسلام" ما سأذكره من كلام بعض أئمة الشافعية الذين اعتبروا "دار العهد" من عداد "دار الإسلام".

وقبل أن نشرع في بيان أقوال الفقهاء في تحديد المقصود من "دار العهد"، وبيان الوضع الشرعي لها، لا بد من تحرير موطن الدراسة ومحلّ الخلاف الفقهي، إذ يذكر العلماء لـ "دار العهد" أو لـ "دار الصلح" التي فتحها المسلمون صلحاً قسمين:

الأول: الأراضي التي تحولت ملكيتها للمسلمين وبقيت بيد أهلها، على أن يدفعوا خراجاً عنها وهذا القسم يعتبر محلّ اتفاق بين الفقهاء، في أنه أصبح بهذا الصلح من عداد "دار الإسلام"، وأصبح أهله "أهل ذمة". والثاني: الأرض التي فتحها المسلمون وصولحوا عليها وبقيت ملكيتها لأهلها، على أن يؤدوا عنها الخراج، ويكون ذلك بحكم "الجزية"[38] متى أسلموا سقط عنهم،[39] وهذا القسم هو الذي سماه بعض الفقهاء بـ "دار العهد" كتسمية خاصة به، وهو الذي وقع فيه اختلاف بين الفقهاء، حيث يمكن تلخيص أقوالهم حولها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: أخذ به بعض الحنابلة، حيث أكدوا على أن الدار بقيت على وصفها السابق كـ "دار حرب"، ولم تتحول عن حقيقتها وحالتها الأصلية.[40] والاتجاه الثاني: قال به الإمام أبو حنيفة[41] وجمهور الشافعية،[42] والإمامية،[43] وقد نصوا جميعاً على أنّ

[38] لست هنا بصدد مناقشة مفهوم "الجزية" الذي يبدو في منظور الدولة الحديثة مناقضاً لمفهوم "المواطنة".

[39] الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211. انظر أيضاً:

- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص164.
- البهوتي. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مصدر سابق، ج3، ص95.

[40] ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد. **الاستخراج لأحكام الخراج**، بيروت: دار المعرفة، 1979، ص32.

[41] فيما نقله عنه الماوردي ولم أعثر عليه في كتب الحنفية. انظر:

- الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211.

الدار صارت بهذا الصلح "دار إسلام" وأصبح أهلها "أهل ذمة"، يتبعون في السيادة والحكم لأهل الإسلام. الاتجاه الثالث: قال به الماوردي وأبو يعلى الفراء،[44] ومعظم الحنابلة،[45] وقد ذهبوا إلى إعطاء الدار التي عقدت صلحاً مع المسلمين وصفاً خاصا ومستقلاً عن غيرها، إذ أصبحت بهذا الصلح "دار عهد" أو "دار صلح".

ولكن بالرغم من احتمالية هذه الرؤية عنهم بسبب إيحاء عباراتهم بذلك، والتي منها مثلاً ما قاله الماوردي عند حديثه عن الأرض التي استولى المسلمون عليها واعتبرها ثلاثة أنواع، منها "أرض الصلح" التي تقع هي الأخرى على ضربين "الضرب الثاني: أن يصالحوا على أن الأرض لهم، ويضرب عليها خراج يؤدونه عنها (...) ولا تصير أرضهم دار إسلام، وتكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها،"[46] إلاّ أن هذا الفهم قد يرد عليه إشكال يتعلّق بتحديد المراد من هذا التحول الذي أكسب الدار وصف العهد، أو الصلح، عند القائلين بوجود "دار العهد" كقسم ثالث ومستقلّ لجغرافيا العالم، وهل هذا الوصف تحقق بواقع ملك الأرض -الذي أصبح لأهل العهد- فقط، مع صيرورتها بواقع السلطة والحكم من "دار الإسلام"، أم أنها أصبحت "دار عهد" بكلا الواقعين.[47]

والذي يبدو لي من كلام الماوردي، وأبي يعلى، أن الأرض المصالح عليها قد اكتسبت وصف العهد بواقع ملكية الأرض، أما من جهة السلطة وجريان الحكم عليها فهي تتبع "دار الإسلام"، وذلك لاعتبارات عدة:

منها إشارة نص الإمامين لذلك أثناء الحديث عن إمكانية البيع أو الرهن في قولهما

---

[42] وفي ذلك يقول النووي: "دار الإسلام وهي ثلاثة أضرب (...) ثالثها: دار فتحها المسلمون وأقروها في يد الكفار بجزية فقد ملكوها أو **صالحوهم ولم يملكوها**". النووي. **روضة الطالبين**، مصدر سابق، ج 5، ص433.

[43] الطوسي، أبو جعفر. **المبسوط**، إيران: المكتبة المرتضوية، د. ت، ج3، ص343.

[44] الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211. انظر أيضاً:

- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص164.

[45] البهوتي. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، مصدر سابق، ج3، ص95. انظر أيضاً:

- الرحيباني. **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، مصدر سابق، ج2، ص566.

[46] الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211. وانظر:

- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص164.

[47] قاسم، محيي الدين محمد. **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، مصدر سابق، ص136.

"وتكون دار عهد ولهم بيعها ورهنها".[48] ومنها إشار ما لما يدعم هذه الرؤية في موضع آخر، وذلك أثناء الحديث عن أقسام البلاد الإسلامية، فيعتبرا ا من ضمنها -والجمع بينهما ما أشرت إليه- وفي ذلك يقول الماوردي بعد أن يقسم البلاد الإسلامية إلى ثلاثة أقسام: الحرم والحجاز وما عداهما، ثم يشرع في بيان القسم الثالث منها بقوله: "وأما ما عدا الحرم، والحجاز (...) فقد ذكرنا انقسامها أربعة أقسام (...) وقسم صولح أهله عليه (...) هذا القسم ينقسم إلى قسمين (...) الثاني ما صولحوا على بقاء ملكهم عليه، فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم."[49]

و ذا يترجح القول بتحول الدار المصالح عليها إلى دار إسلام بحكم السلطة والسيادة، وإن بقيت بحكم الملكية تابعة لأهلها، خاصة إن عرفنا -كما سبق- أن الدار تصبح في المنظور الفقهي "دار إسلام" بتوفر شرطين: هما وجود السلطة وظهور الأحكام، وأما ملكية الأرض فلم ينظر إليه كوصف مؤثر في الحكم على الدار، وبالتالي لا يمكن الاعتداد بـ"دار العهد" كقسم مستقل من أقسام المعمورة.

4. دار الموادعة

يخطئ الكثيرون في عدم التمييز بين "دار العهد" و"دار الموادعة"،[50] خصوصاً وأنّ الأخيرة هي من المصطلحات التي تميز ا الإمام محمد صاحب أبي حنيفة -في رؤيته الخاصة للعالم- لغاية التفرد باستعمالها وربما ابتكارها، وقد يطْلق على هذه الدار أحياناً لفظ "دار الأمان".[51]

ووجود هذه الدار في المنظور الفقهي يضيف لتقسيم المعمورة رؤية جديدة، تتجلّى في تقديم مقاربة تدرك المعطيات المتاحة ولا تنفصل عن السياقات الخاصة، محاولةً الخروج

---

[48] الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، ص211. وانظر:
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص164.

[49] الماوردي. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق، 247-248. انظر أيضاً:
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مصدر سابق، ص203.

[50] الشيباني. **شرح كتاب السير الكبير**، مصدر سابق، ج5، ص10.

[51] المصدر السابق، ج5، ص9. والشافعي. **الأم**، مصدر سابق، ج7، ص369.

من مأزق الارتهان للسياق التاريخي المهيمن على المنظور الفقهي لجغرافيا العالم، الذي لا ينكر تأثره وتفاعله مع الظروف المكونة له.[52]

تتميز "دار الموادعة" بأنها "دار حرب" تحولت عن وصفها إلى وصف جديد ظهر نتيجةً لظروفٍ عارضة كانت سبباً في منحها (دار الحرب) تسميةً جديدة بأوصافٍ وطبيعةٍ مستقلّة، مع احتفاظها باستقلاليةٍ تامة في الحكم والسيادة المطلقة والمحترمة من قبل "دار الإسلام" على إقليمها (دارها).

ومراجعة سريعة للسياق اللفظي -داخل النص الفقهي- أو المفهومي الذي ذكرت فيه عند الإمام محمد، ودرسها من خلال الإطار الدلالي أو التركيب اللفظي الذي جاءت فيه، كفيلة بأنْ تؤكد كل ما ذكرته، وكفيلة في تكوين الرؤية السليمة لدلالة الاستعمال الفقهي لمفردة "دار الموادعة"، حيث يفهم من كلام الإمام محمد أنّ "دار الموادعة" هي الدار التي عقد أهلها مع المسلمين هدنة أو عقْد أمانٍ بسبب ظروف خاصة، على أنْ يأمن الموادعون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم وممتلكاتهم، ضمن شروط خاصة يتفق عليها،[53] حتى إنّ البعض أجاز أنْ يدفع المسلمون المال للموادعين إنْ كان هناك مصلحة،[54] وقد دلّ على جواز الموادعة جملة من النصوص والأدلة الشرعية، والتي منها فعل رسول الله ﷺ.[55]

---

[52] من المعلوم أنّ من أهم المصادر المكون للمفاهيم والمصطلحات المصدر التاريخي، حيث يتمتع التاريخ الخاص بسياق معين بتأثير بارز في انتخاب بعض مفردات لغته لتكون علامات ومنارات مفتاحية يفهم من خلالها ذلك السياق، وفي هذا النوع من المصطلحات يكون التداول والاستخدام هو المحدد الرئيسي لدلالة المصطلح، ويصبح التنظير اللغوي والفلسفي للمصطلح استكشافاً وليس تكويناً أو تدخلاً في تحديده. انظر:
- حللي، عبد الرحمن. "المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع35 (شتاء 1415هـ)، ص86.

[53] الشيباني. **شرح كتاب السير الكبير**، مصدر سابق، ج5، ص3 وما بعدها. انظر أيضاً:
- الكاساني، **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص75 وما بعدها.
- الشافعي. **الأم**، مصدر سابق، ج7، ص369.

[54] الشيباني. **شرح كتاب السير الكبير**، مصدر سابق، ج5، ص3 وما بعدها.

[55] المصدر السابق، ج5، ص4. والكاساني، **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص76.

واستناداً إلى هذه الرؤية الفقهية الخاصة لجغرافيا العالم يمكن تقسيم المعمورة إلى: "دار إسلام" و"دار كفر" (دار غير المسلمين) وهي بدورها تقسم إلى "دار حرب" و"دار موادعة" أو "دار أمان".

ثالثاً: جغرافيا العالم: تفهم الماضي والاجتهاد لبناء صورة للحاضر

إنْ لم نلامس الواقع بخطابنا وحضارتنا وموروثنا الفكري ومنتجنا المعرفي سنبقى كمن يخاطب نفسه، وستبقى بحوثنا مجرداتٍ ذهنية لا تحمل أي بعدٍ عملي وواقعي، وعندها ستكون بعيدة عن الفائدة الممارسة، لاسيما إنْ علمنا أنّ المشكلات والأزمات التي تعاني منها الإنسانية ليست مرتبطة بكمية المنتج المعرفي والثقافي والقِيمي بقدر ما هي أزمة تعامل مع هذا المنتج وفق منظور عصره الذي ينتمي إليه ببعدِه الزماني والمكاني والإنساني، ولذا يجب العمل على إيجاد جسور ربط بينه وبين واقعه من خلال فهم الخطاب (النصوص الإلهية) وإدراك طبيعة المخاطَب بمحدداته الذاتية والزمانية والمكانية، دون التنكّر لدور الفهوم والرؤى المنبثقة عن الخطاب في تفعيل عملية الانسجام مع الواقع.

وفي هذا السياق يأتي موضوع الرؤية الفقهي لجغرافيا العالم كأحد أكثر الموضوعات الفقهية التي تحتاج إلى إعادة قراء ا بما يتفق ومعطيات الواقع المعاصر،[56] وذلك من خلال البحث في خلفيتها التاريخية التي أدت إلى خلق بيئة مواتية وملائمة لتكوين المنظور الفقهي للعالم، ومن ثم محاولة بناء رؤية جديدة تكون أكثر مخاطبةً للواقع، الذي أفرز معطيات جديدة لا يمكن أن تنسجم والمنظور الفقهي لجغرافيا العالم وفق رؤيته الثنائية (دار حرب ودار إسلام) الموحية بوجود علاقة يحكمها الخيار العسكري، وذلك في ظلّ

[56] كثيراً ما كان يعبر بعض العلماء عن واقعية التقسيم الإسلامي للعالم وعد نصوصيته من الصفات العارضة الـتي يمكن أن تتبدل وتتغير نتيجة لظروف عارضة، ويمكننا أن نلحظ ذلك عند شيخ الإسلام ابن تيمية كما سـبق وأنْ أشرنا إلى ذلك نقلاً عنه، وأيضاً ما نلحظه عنه في مواطن أخرى منها قوله: "كون الأرض دار كفر أو دار السلام أو إيمان أو دار سلم أو حرب أو دار طاعة أو معصية أو دار المؤمنين أو الفاسقين أو... أوصاف عارضة لا لازمة وقد تنتقل من وصف إلى وصف". (ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، مصدر سابق، ج27، ص45).

وجود عدد من الدور (الدول) غير المسلمة التي لا تتربص العداء بالمسلمين ولا تقف في وجه حرية الدعوة الإسلامية وانتشارها، بل هي مجالٌ خصبٌ لنشر الدعوة وتبليغها، معبرةً عن ذلك في عدم اعترافها بالخيار العسكري كحل تفَسر من خلاله العلاقة مع العالم الإسلامي، وفي مقابل ذلك إقرار الإسلام بحرية المعتقد للناس جميعاً، وحماية هذا الحق مصونة من الله ﷻ الذي قال: ﴿لا إِكْراه فِي الدينِ قَد تبين الرشد مِن الْغي﴾ (البقرة: 256)، وقال: ﴿لَكُم دِينكُم ولِي دِينِ﴾ (الكافرون: 6)، وقال: ﴿وقَاتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ الذِين يقَاتِلُونكُم ولا تعتدوا إِن الله لا يحِب الْمعتدِين﴾ (البقرة: 190).

وتحقيقاً لرؤية تنسجم وعالمية الإسلام أصبحنا نلحظ وعلى مر العصور كثرةً في المقاربات وتنوعاً في التفاسير الفقهية الهادفة إلى ذلك، والتي تظهر في تعدد الدور المُحدثة انسجاماً مع واقع مفروض وظروف خاصة، فضلاً عن تنوع المسميات التي لم تكن محل اتفاق جميع الفقهاء ولذلك دلالته المؤثّرة، حيث عملت تلك المقاربات على صياغة رؤية إسلامية خاصة لجغرافيا العالم، مترددةً بين الوفاء للواقع المعاش، وبين الار ان للسياق التاريخي الذي ساير مراحل تأطيرها بما ينسجم ومعطيات العصر، وقد ظهرت مراجعات عديدة سعت لتجاوز القراءات التي سبقتها بعد القيام بدرسها والاستفادة من رصيدها المفاهيمي، محاوِلَةً بذلك تقديم طروحات يمكن توظيفها بما يتلاءم والمعطيات الجديدة بحيث تقارب بين الواقع المعاش والحدث التاريخي المتبدل، بعيداً عن المقاربات التلفيقية المستنسخة من غير سياقا ا، والتي لا تضيف جديداً ولا تقدم حلاً شاملاً للمسألة المدروسة، وبصورة تؤكّد على تكامل الشريعة واستيعا ا لكل متغيرات العصر وصلاحيتها له، وذلك من خلال توسيع دائرة النظر الاجتهادي بتقديم نصوص كلية وشمولية، وقد كان من أكثر تلك المقاربات الفقهية القديمة تأكيداً على فاعلية المؤثرات الزمانية والمكانية، وأكثرها انسجاماً مع متغيرات الواقع، ما جاء عند الإمام محمد من إحداث تسمية خاصة لقسم جديد من أقسام المعمورة، فكانت تعبيراً عن واقع معين جديد فرض ذلك.

ولم تكن التقسيمات الفقهية الأخرى بعيدة عن تحقيق ذلك الغرض والهدف فكان المنظور الفقهي لجغرافيا العالم بتقسيما ا المتعددة والمتغيرة والسجال الفقهي المثار حولها

خير دليلٍ على جعل المسألة من القضايا الاجتهادية الخاضعة لمتغيرات الواقع الزمانية والمكانية والمتأثرة بالأعراف الدولية السائدة، التي لا تتعارض مع كليات الشريعة وأصولها الأساسية، مما يدع ا ال واسعاً لتقديم رؤى يمكنها أنْ تنسجم مع العرف السائد وتنزلاته على الواقع المُعاش.

ومما يؤكّد على ذلك أنّ مجمل البحث الفقهي مفتقرٌ في الاستناد إلى الخطاب الإلهي ومقتصر في الاستدلال ا على "منطق الاستئناس وليس الاستنباط، وبأثر رجعي من مرجعية الواقع التاريخي"[57]، وأنه جاء كتخريج فقهي أتى به العلماء نزولاً عند الحاجات والظروف التي أحاطت م، ووفق "مقتضى الواقع التاريخي الذي أفرزته ظروف نشوء الخلافة الإسلامية وامتدادها بالفتوحات على رقعة العالم القديم، ولذلك ارتبط مفهوم الدار بالنفوذ السياسي للخلافة عبر بسط النظام الذي تقوم عليه على البلدان (...) أو انحساره عنها."[58]

ولذلك كلّه ظلّ ا ال مفتوحاً لتقديم طروحات جديدة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، وقد كان من أهم تلك الطروحات وأكثرها ملامسةً للواقع ما نقله الفخر الرازي، عن القفّال الشاشي الذي كان أول من قدم تصوراً جديداً تجاوز كل الطروحات السابقة، مخالفاً إياها بصورةٍ شبه كلية، حيث استطاع أنْ يكون رؤيةً غير مسبوقة لجغرافيا العالم وفق المنظور الإسلامي، تنطلق من عالمية الإسلام وكونيته، وعموم رسالته وشمولها لمتغيرات الزمان والمكان والإنسان، وما تتطلّبه هذه الرؤية من الانفتاح على سائر الأنساق الحضارية والثقافية في العالم، والتفاعل معها من خلال دراسة ناقدة بناءةٍ تسعى لتحقيق مشروعٍ أفضل يمكنه أن يتلاءم والمعطيات الجديدة.

لقد استطاع الشاشي أنْ يتجاوز المنظور الفقهي المألوف لجغرافيا العالم عند مجمل الفقهاء القدامى -سواء برؤيتهم الثنائية، أو برؤيتهم الثلاثية التي أضافت دار العهد- إلى قسمة أخرى ربما كانت أكثر ملاءمةً لفاعلية الإسلام وعالميته مما سبق، وذلك عندما أشار إلى ما يوحي بجعل جغرافيا العالم منقسمة إلى دارين (دولتين)، الأولى: "دار

---

57 الحاج، عبد الرحمن. **تقديم لكتاب أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة**، مصدر سابق، ص9.

58 المصدر السابق.

الإسلام" التي تعلو فيها كلمة الله ويدين أكثر أهلها بالإسلام، والثانية: "دار الدعوة" وهي ما عدا "دار الإسلام" من الدور، والتي ينبغي على المسلمين أن يبلغوها رسالة الإسلام، وينشروا فيها تعاليمه الإنسانية السامية.[59]

ومما يمكن أنْ يساعد في تدعيم هذه الرؤية ما يذكره معظم العلماء من انقسام أمة رسول الله صلّى الله عليه وسلم (أمم الأرض)،[60] إلى أُمتين: "أمة الإجابة" و"أمة الدعوة"،[61] أما الأولى فتتمثل في سكّان "دار الإسلام" والتي يمكن أن تسمى استناداً إلى ذلك "دار الاستجابة"، وأما الثانية فتتمثل في سكان "دار الدعوة"، من غير المسلمين أو ما يسميه البعض بـ"دار التبليغ"،[62] ويتأكّد ذلك إن أخذنا بأثر المعيار السكاني الذي أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، في ضبط طبيعة الدار وتحديد وصفها الشرعي،[63] والذي يوحي بأنّ دار الإسلام توجد بوجود المسلم وتغيب بغيابه، وهذه الدار ليست هي مجرد بقعة أرض بمواصفات معينة، وإنما هي دارٌ يتمكّن المسلم فيها من ممارسة أحكام دينه وشعائره، وقد نقل عن الماوردي ما يشير إلى ذلك حيث قال: "إذا قدر (المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام،

---

[59] الرازي، محمد بن عمر فخرالدين. **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب**، القاهرة: البهية المصرية، 1938، ج8، ص191. انظر أيضاً: - العلواني، طه جابر، **مقاصد الشريعة**، مصدر سابق، ص56.

[60] وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وما أرسلْناكَ إلا كافةً للناسِ بشِيراً ونذِيراً ولَكِن أكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ﴾ (سبأ: 28)، ويقول في موضع آخر: ﴿وكَذَلِك أَوحينا إِلَيك قُرآناً عربياً لتنذِر أُم الْقُرى ومن حولَها وتنذِر يوم الْجمعِ لا ريب فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجنةِ وفَرِيقٌ فِي السعِيرِ﴾ (الشورى: 7).

[61] ابن حجر، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج2، ص75. انظر أيضاً:

- الزرقاني، محمد بن عبدالباقي بن يوسف. **شرح الزرقاني**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ، ج2، ص45.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن عبدالرحيم. **تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج6، ص433.
- المناوي، عبدالرؤوف، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1365هـ، ج1، ص9.

[62] غمق. ضو مفتاح. **نظريّة الحرب** في **الإسلام وأثرها** في **القانون الدولي**، بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1426هـ، ص97.

[63] وكما نقل الاعتداد بالمعيار السكاني في تحديد طبيعة الدار من العلماء المتقدمين صديق قنوجي. انظر:

- قنوجي، صديق. **العبرة** في **الغزو والشهادة والهجرة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص234.

فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها؛ لما يترجى من دخول غيره في الإسلام"،[64] وذهب إلى ذلك بعض الباحثين.[65]

وأكثر من ذلك فإنّ مفهوم الأمة الإسلامية لا يرتبط بحدود جغرافية أو إقليمية وكما لا يعنى بالكم البشري (الديمغرافي) بقدر ما ينظر إلى تحقّق المبدأ الإسلامي والتعاليم الإسلامية، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص واحد، ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف الأمة في القرآن الكريم، وذلك لقنوته لله وشكره لأنعمه ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِراً لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: 120-121).

وفي ظلّ ذلك يتحول الحديث عن "دار إسلام" و"دار كفر"، أو "دار إسلام" و"دار حرب" بالمعنى الجغرافي لهذين المصطلحين إلى ضرب من التكلف وبعدٍ عن الواقع، فضلاً عن التضييق والتحجيم لآفاق الرسالة،[66] والتعارض مع المفهوم القرآني لجغرافيا العالم، والتصادم مع مقاصد الرسالة وغاياتها الإنسانية السامية، وعالميتها المُعترف بها في صريح القرآن ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).

كما أنّ استحضار الطبيعة العالمية التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية انطلاقاً من عالمية الخطاب القرآني وعالمية الرسالة، إضافةً إلى استحضار الرؤية التي تقول بانقسام أمة رسول الله ﷺ إلى أمة دعوة وأمة إجابة، نخلص إلى أنّ الأرض واحدة وأنّ الأصل عدم القسمة، وبالتالي كل البلاد هي من عداد دار الإسلام إما حقيقة أو حكماً، "فالأرض لله

[64] ابن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج7، ص229. وقريباً من هذا انظر:
- النووي. **روضة الطالبين**، مصدر سابق ج10، ص282.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الحاوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، ج14، ص104.

[65] العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات"، **المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، ع4-5 (ربيع الثاني 1425هـ)، ص111. انظر أيضاً:
- العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات: نظرات تأسيسية"، **مجلّة إسلامية المعرفة**، ع19، ص 9-29.

[66] المصدر السابق.

والإسلام دينه، وكل بلد هو دار إسلام بالفعل في الواقع الحاضر، أو دار إسلام في المستقبل الآتي."[67]

ويؤكّد هذه الرؤية الأخذ بمبدأ الدعوة والتبليغ كأساس في تعامل المسلمين مع غيرهم، إذ هو المقصود والأصل الذي تنادي به الشريعة وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدىً مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الحج: 67)، ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125).

ومما لا شك فيه أن اعتماد هذه الرؤية سيترتب عليه مراجعات فقهية لكثيرٍ من الأحكام التي أُصلت وصيغت كأثرٍ من آثار اختلاف الدارين (دار الحرب ودار الإسلام)، وربما كان من أهمها أنْ حدود العلاقة مع تلك الدار مقتصرة على الدعوة الموصوفة بالحكمة والموعظة الحسنة، وهذا بخلاف ما لو كانت طبيعة تلك الدار "دار حرب"، وعندها يصير من الصعب القول بأنّ آية السيف قامت بنسخ ما يقرب من مائتي آية كريمة من آيات الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وحسن معاملة الآخرين والبر والإحسان إليهم، ومحاورتهم بالتي هي أحسن،[68] وبذلك يتأكّد القول بأنّ علاقة المسلمين بغيرهم محكومةُ بطابعٍ سلمي.

ولكن كلّ ذلك لا ينفي وجود "دار حرب"، إلاّ أنها ضمن هذا المنظور تصبح ذات حدودٍ ضيقة جداً لدرجة لا تكاد تذكر، وعندها تكون دار حرب حكماً لا حقيقة، وعرضاً لا أصالةً، ومؤقتة لا دائمة، حيث تتجلّى في الدار التي ناصبت "دار الإسلام" أو "دار الاستجابة" الحرب والقتال وتحقق منها الاعتداء على المسلمين، ومنعتهم من ممارسة حريتهم الدينية المحفوظ لكل البشرية، وهي بذلك تكون حالةً استثنائية تحكمها أسباب وظروف خاصة. وفي ظلّ ما تقدم يمكن لحوار الحضارات أو

---

[67] العلواني، طه جابر. "مدخل إلى فقه الأقليات"، **المجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث**، مصدر سابق، ص98.

[68] العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، مصدر سابق، ص57.

تعارفها -حسب البعض[69]- أن يبرز كأولوية لدى كلّ الشعوب لاسيما الإسلامية منها، ويمكن لثقافة السلام والرحمة أن تثمر بين الأنا والآخر، متجاوزةً إشكالية العلاقة بين الحضارات، هل هي حوار أم صدام وتنابذ، أو بمعنى آخر إشكالية أصل العلاقة مع غير المسلم في المنظور الإسلامي، هل هي الحرب أم السلم.

خاتمة

إنّ أي محاولة لإنشاء تصور جديد لأقسام المعمورة، أو لبناء منظور فقهي مختلف لجغرافيا العالم يقتضي القيام بأمرين: الأول: القيام بمراجعة تهدف إلى إعادة فهم وتحليل المنظور الفقهي القديم الخاص بأقسام المعمورة من خلال البحث في الخلفية التاريخية والبعد الواقعي المركوز في بنية الخطاب الفقهي، ومن ثُم محاولة تفكيكه لتجاوز مواطن الخلل أثناء تطبيقه على الواقع الراهن. والثاني: فهم الواقع المعاصر بمعطياته ومتغيراته الجديدة، لتقديم رؤية فقهية لجغرافيا العالم تكون أكثر انسجاماً معه.

وهذا لا ينفي إمكانية الاستفادة من رؤية فقهاء التراث في هذا المجال، سيما وأنها تحتوي على عدد من المفاهيم القادرة على استيعاب بعض متغيرات هذا العصر، والقادرة على مواءمة معطياته، ومن أهم هذه المفاهيم "دار الموادعة"؛ الذي ولد مع الإمام محمد، كمحاولة لتوصيف واقعة حال ظهرت في عصره نتيجة لمعطياتٍ وظروفٍ جديدة.

ومما تقدم نصل إلى أنّ المنظور الفقهي للعالم لا يستند إلى أي نص تشريعي صريح وقاطع في دلالته، ولذا فقد جاءت الاجتهادات الفقهية الخاصة بأقسام المعمورة مرتهنة للسياقات التاريخية والواقعية المرافقة لتبلورها، وبالتالي لا يمكن التسليم بحتميتها وقداستها، أو قطعيتها أثناء الحديث عن المنظور الإسلامي للعالم، مما يدع المجال واسعاً لتقديم طروحات جديدة تتلاءم ومعطيات العصر ومتغيراته، وتنسجم مع عالمية الإسلام وكونيته.

وفي هذا السياق يمكن الخلوص إلى مقاربة توحي بعدم استيعاب الرؤية الفقهية

[69] محمود مصطفى، نادية. "حوار الحضارات في ضوء العلاقات الدولية الراهنة"، بحث منشـور ضـمن كتـاب: **محاضرات في حوار الحضارات**، دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، 2001، ص193.

القديمة للمعطيات الراهنة، وتؤكّد على واقعية التقسيم وعدم نصوصيته، كما تؤكّد على وحدة الأرض من حيث الأصل[70] وأنّ كل البلاد هي من عداد "دار الإسلام" إما حقيقة أو حكماً، بمعنى أنها إما أن تكون دار إسلام حقيقةً وواقعاً وعندها تسمى "دار الإجابة"، وإما أن تكون حكماً وذلك باعتبار المآل أو ما سيكون في المستقبل وعندها تسمى "دار دعوة".

وأخيراً يبقى التنبيه إلى أنّ أي محاولة لتطوير المنظور الإسلامي لجغرافيا العالم -بما فيه الرؤية الجديدة- ستصطدم بإشكالية الاستفادة منه في هذا العصر كواقع ممارس، وذلك إثْر التحول الكبير الذي أعقب ولادة الدولة الحديثة بمفهومها المعاصر، والذي أدى إلى انحسار الإلزام الرسمي للكثير من الأحكام الإسلامية، وغياب للسيادة الإسلامية عن معظم الدور (الدول) الإسلامية وذلك بعد سقوط الخلافة عام1924م، وبالتالي فإنّ هذه المتغيرات تستدعي إجراء بعض التعديلات التي تضع في حسا ا مفهوم الدولة الحديثة المُتطور عن مفهوم الدار، والذي يقوم على أساس الحدود الجغرافية، مستحضراً مفهوم المواطنة بدلالا ا المختلفة، وهذا سيقتضي بدوره القيام بمراجعات كثيرة فيما يتعلّق بالأحكام التي نشأت عن مفهوم الدار، وبدون إدماج مفهوم الدولة الحديثة سنبقى أسرى لمفاهيم غير قادرة على استيعاب متغيرات العصر، وهو ما يحتاج إلى مزيد من الدراسة والتفكير من قبل الباحثين، إضافة إلى تعميق المنظور القرآني والنبوي لجغرافيا الأرض وذلك من أجل الوصول إلى رؤية إسلامية أكثر تماسكاً وانسجاماً لجغرافيا العالم، يمكن أن تنقلنا من صورة التاريخ إلى صورة الواقع المعاصر.

---

[70] ويؤيد ذلك ما هو معروف عن الشافعية من أنّ الدنيا في الأصل هي دار واحدة، ولذا فهم يطبقون الحدود على المسلم بمجرد وقوعها منه بعيداً عن الحدود الجغرافية والمكانية.

مقاصد اختلاف الدارين

عبد الحكيم الصادق الفيتوري*

المقدمة

هذه الورقة قصد منها تقديم قراءة تأصيلية تجديدية أولية حول مفاهيم اختلاف الدارين، وأثر ذلك في اختلاف الأحكام، وكيفية الاستفادة من هذا الاختلاف بمعانيه الايجابية من حيث تطوير مفهوم المواطنة، وتسهيل عملية المعايشة، وتوطين فقه المسالمة بين المختلفين في الدين والدارين. كذلك ينبغي النظر إلى مفهوم اختلاف الدارين ودلالاته ومناطاته باعتباره من مسائل الاجتهاد التي يجب مراعاة عوامل كثيرة فيه، منها عوامل البيئة السياسية التي مر ا منظرو الفكر الإسلامي السياسي، من حالات استضعاف ومراحل استخلاف، ومدارج اجتهاد ونظر، ودركات تقليد وتخلف، وأثر ذلك في مصطلح اختلاف الدارين ومضامينه ودلالاته. و ذا القدر من الوعي في الجانب التنظيري، ومراعاة المصطلح ومفاهيمه ومضامينه، واعتبار بيئات التحضر والتخلف - تصبح عملية صوابية إسقاط الدلالات على مناطا ا بقدر أكبر، والمساهمة في عملية الاستفادة من الإنتاج البشري والتقدم الحضاري أبلغ.

دف إلى بلورة مجموعة من المضامين الجديدة لفلسفة اختلاف الدارين في إطار اعتبار تغيير الإنسان والمكان والزمان، لتحقق الالتزام بقيم السماء، واحترام الإنسانية، والمحافظة على القيم العادلة، والآثار الصالحة في الواقع المعاصر بغية المساهمة في عملية توطين الإسلام ورفع معاناة المسلمين في الغرب. ولا شك أن الإضافة المعرفية التي أسفرت عنها هذه الورقة كانت في الجانب الفلسفي المقاصدي لعملية توطين الإسلام في

---

* دكتوراه في الفكر الإسلامي، ومدير مركز المقاصـد للدراسـات والبحـوث الإنسـانية ببريطانيـا حاليـا.
suhel1956@yahoo.com

غير دياره، وهذه الإضافة تحتاج إلى مناقشة وصقل، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

وقد حاولت الالتزام بروح مقاصد الرسالة الإسلامية من خلال كليات نصوص القرآن والسنة النبوية، مع مراجعة أقوال السلف في قضايا اختلاف الأحكام باختلاف الدار، وكنت أتخير من أقوالهم ما يتفق مع المقاصد الكلية للقرآن ويناسب ظرف المسلم المقيم في الغرب دون إلزام نفسي بمذهب معين؛ إيماناً مني بأنّ أقوالهم في دائرة الاجتهاد وليس في دائرة النص،كذلك فإن جلّ معالجتهم لقضايا الأقليات -على قلتها- كانت تدور في حلقة ضيقة مفادها: إذا ما انفرد مسلم أو قافلة من دار الإسلام واخترقوا أراضي غير الإسلام فما هي الأحكام المنوطة م حينئذ، سوى ما في أحكام العبادات من توجه إلى القبلة وجمع الصلوات، أو أحكام المعاملات من أنواع البيوعات الفاسدة والعقود الباطل ودفع المكوس وغير ذلك!

وفي حدود علمي أنه قد تعرض الفقه التقليدي في أمهات كتب السلف لجزئيات متنوعة تخص أحكام المسلم في ديار غير الإسلام، وهي مبثوثة في بطون المراجع بصورة مختصرة؛ نظراً لعدم أهمية ذلك في عصرهم من حيث استقرار أوضاع دار الخلافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ولكن عندما سقطت دار الإسلام بالمفهوم الكلاسيكي واضطربت أحوال المسلمين، وانتقل جموع من المسلمين يعدون بالملايين إلى ديار غير الإسلام بنية الاستقرار والإقامة الدائمة، ظهرت لهؤلاء إشكالات متنوعة في المعاملات والأنكحة والذبائح وغير ذلك، فانتصب ثلة من المهتمين بشأن الدعوة في الغرب لدراسة هذه الإشكالات، والبحث عن حلول لها من خلال منظومة الفقه التقليدية، فصدرت في هذا المضمار عدة دراسات منها: "فقه الأقليات المسلمة في الغرب) للشيخ يوسف القرضاوي، جاء في ثناياها اجتهادات تيسيرية تخدم عملية توطين الإسلام في الغرب، وذلك عبر مسائل النكاح والذبائح والمعاملات البنكية. وكذلك إصدارات ا لمس الأوروبي للإفتاء والبحوث التي تسير على المنهج نفسه تقريبا. أيضا كتب طه العلواني، وراشد الغنوشي، وغيرهما في فقه الأقلية بالرؤية التجديدية.

وهناك رسالة دكتوراه تحت اسم: "اختلاف الدارين)، لإسماعيل فطاني، تناول فيها مسائل متفرقة في فقه المناكحات والمعاملات المنوطة بالمسلم في غير دار الإسلام، ولكنها كانت بالطريقة التقليدية الكلاسيكية. ويوجد بحث تكميلي ماجستير: "الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي) لسليمان توبولياك، ناقش فيها قضايا سياسية، كحكم إقامة المسلمين في البلاد غير المسلمة والهجرة منها، وعلاقة الأقليات المسلمة بالدولة التي يقيمون فيها وعلاقتهم بالدولة الإسلامية، حاول فيها تقديم بعض الحلول المعاصرة التي تخدم الجالية المسلمة.

أولاً: الدار، دلالا ا ومناط الحكم عليها

للدار معان لغوية كثيرة نتناول منها ما له ارتباط مباشر بأصل البحث: المعنى الأول: معنى البلد، والوطن. البلد: ﴿ربنا أَخْرِجْنا مِنْ هذِهِ الْقَرْيةِ الظالِمِ أَهْلُها واجْعلْ لَنا مِنْ لَدْنك ولِياً واجْعلْ لَنا مِنْ لَدْنك نصِيراً﴾. (النساء: 75) والوطن: ﴿والذِين تبوأُوا الدار والْإِيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يحِبونَ منْ هاجر إِلَيْهِمْ..﴾. (الحشر: 9) والمعنى الثاني: معنى الم ل المسكون والقبيلة؛ الم ل: "وهل ترك لنا عقيل من دار؟". والقبيلة: "ما بقيت دار إلا بني فيها مسجد)[1].

يقصد بالدار في كتب السياسة والعلاقات الدولية المعنى اللغوي الأول للدار(البلد والوطن)، التي تسكن فيها مجموعة من الناس، ويعيشون تحت قيادة سلطة معينة. فإن كانت السلطة فيها للإسلام فهي دار إسلام، وإن كانت للكفر فهي دار كفر. كما قال ابن عابدين: "المراد بالدار الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كفر."[2] ويقول ابن حزم الظاهري: "لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها".[3]

---

[1] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد أبو المكارم. **لسان العـرب**، القـاهرة: دار المعـارف، 1981 ج4، ص440-441.

[2] ابن عابدين , محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين: رد المختار على الدر المختـار**، دمشـق: دار الثقافـة والتراث، ج4، ص116.

[3] ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد ظاهري. **المحلى**، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت، ج11، ص300.

بناء على ذلك فإن معنى الدولة عند القانونين والدستورين المعاصرين متضمن لما جاء في معنى الدار عند فقهاء المسلمين؛ إذ الدولة هي عبارة عن مجموعة من الناس تقيم على وجه الدوام في إقليم معين، ولها حاكم ونظام تخضع لهما، وشخصية معنوية واستقلال سياسي.[4]

وللدار أو الدولة أركان ثلاثة: الأول: الإقليم، وهو الأرض التي يعيش عليها سكا ا، والثاني: السكان أو الشعب، وهو ا موعة الكبيرة من الناس التي تعيش على تلك الأرض على وجه الدوام، أما الثالث فهو السيادة أو السلطة، وهي السلطة الحاكمة التي تقوم على تنظيم الجماعة وإدارة شؤو ا في الداخل والخارج. فالدار أو الدولة لا يقوم وجودها إلا بتوافر هذه الأركان الثلاثة.[5]

والحكم على الدار يتطلب تحرير المسألة بصورة واضحة، والمناط لغة: مأخوذ من ناط الشيء ينوطه نوْطاً، أي: علقه. فالمناط على هذا ما يتعلق به الشيء.[6] أي يشبه العلة للحكم من حيث الوجود والعدم، فإن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، كذلك المناط سواء بسواء. لذلك ينبغي تحرير مناط الحكم، ومقتضى كل مناط، وأثر ذلك على القاطنين في تلك الديار.

1. تحرير مناط الحكم على الدار:

تقرر فيما سبق أن الدار هي مجال ممارسة الاختصاصات الدستورية التي تقوم ا سلطة نظامية ما، ولا ريب أن وصف ا تمع دار أو دولة، يؤخذ من طبيعة النظام الذي يحكم فيها، أي أن مناط الحكم يؤخذ من سيادة الدستور والقوانين كما قال الكاساني: "إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار، وظهور

4 أبو هيف، علي صادق. **القانون الدولي العام**، ط12، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995، ص109.

5 غالي، بطرس. وعيسى، محمود خيري. **المدخل في علم السياسة**، ط5، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976، ص153. ودرويش، إبراهيم. **علم السياسة والنظام السياسي**، ط3، القاهرة، دار النهضة العربية، 1975، ج1، ص187.

6 ابن منظور. **لسان العرب**، مصدر سابق، ج6، ص4577.

الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت دار كفر فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار الإسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها"[7]. وقال ابن القيم: "قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة وكذلك الساحل".[8]

ولا يخفى أن ثمرة تحرير المناط في الحكم على الدار، وتقسيم العالم إلى دارين من الناحية السياسية: دار استجابة ودار دعوة، يراد به تحديد ضوابط قضايا العلاقات الدولية بين الدارين، وفرز الأحكام المنوطة بالأمراء والعلماء منها، وإتقان عملية المواطنة، وتيسير آداب المعايشة والتعاون بين السلطة الحاكمة والقاطنين على أرضها في الدارين، على الرغم من اختلاف المعتقدات والشرائع والديانات.

2. تعريف دار الاستجابة:

يراد بمصطلح (دار الاستجابة) دار الإسلام، ومصطلح (دار الدعوة) دار غير الإسلام، وهذا الاستخدام قصد به تفريغ مصطلح الديار من معانيه العدوانية والسلبية التي ألحقت به لظروف الاقتتال والاقتهار في حالة الاستضعاف وأطوار الاستخلاف التي مرت ا الأمم في مراحل التأسيس والتمكين. وقد استعمل الإمام الشاطبي هذه الفلسفة مع مصطلح الأمة، حيث ألحق ذا المصطلح ذات المعاني التي تضمنها مصطلح الدار من عدوانية وتمايز سلبي، فقام الشاطبي بفرز تلك المفاهيم السلبية، وحرر مصطلح الأمة من النظرة الأوحدية الإقصائية، ورد إليه ما فقده من مفاهيم في حالات التدافع الفكري والانتصار المذهبي التي مر ا.[9]

---

[7] الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع** في **ترتيب الشرائع**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1910، ج6، ص112.

[8] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **أحكام أهل الذمة**، الدمام: رمادي للنشر، 1997، ج2، ص728.

[9] انظر: إن شئت كلام الشاطبي عند شرحه لحديث (افترق اليهود على إحدى أو اثنـتين وسـبعين فرقـة. ..، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)، فتآمل لفظة (أمـتي) و (كلـها في النـار)=

وعلى هذا الأساس نعرف دار الاستجابة بأ ا: الأرض التي تحكمها الشريعة الإلهية، وتكون المنعة والشوكة فيها للمسلمين،كما قال عبد القاهر البغدادي: "كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهلها بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية، ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي، ولم يقهر أهل البدعة فيها أهل السنة، فهي دار الإسلام، وإذا كان الأمر على ضد ما ذكرناه في الدار فهي دار الكفر".[10]

وعرفها عبد الرحمن السعدي بقوله: "فبلاد الإسلام: التي يحكمها المسلمون، وتجرى فيها الأحكام الإسلامية، ويكون النفوذ فيها للمسلمين، ولو كان جمهور أهلها كفاراً، وبلاد الكفر ضدها".[11] وأكد سيد قطب على ذات المعنى بقوله: "وتشمل دار الإسلام كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام وتحكمه شريعة الإسلام، سواء كان أهله كلهم مسلمين،أو كان أهله مسلمين وذميين، أو كان أهله كلهم ذميين، ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمونه بشريعة الإسلام".[12]

3. **تعريف دار الدعوة:** وتسمى دار الموادعة، ودار الصلح، ودار المعاهدة، ودار الهدنة، ودار الذمة، ودار الكفر... وهي كل ناحية صالح المسلمون أهلها بترك القتال على أن تكون الأرض لأهلها، أو تصالحوا على قيم سياسية سلمية تضبط علاقة كل منهما بالآخر، مع رفضهم الإسلام وأحكامه، أو لعدم ولاية إمام المسلمين عليها.

لذلك يمكن تعريفها بأ ا: كل بقعة تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة، سواء كان

=وحديث: (فيؤخذ بقوم منكم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابي، وفي رواية أمتي أمتي، قـال: فيقـال: لا تدري ما أحدثوا بعدك...). (للشاطبي، أبو إسحق، **الاعتصام**، د. م، دار العدالة، 1996، ج2، ص408-419، وجاء ذكر ذلك عند ابن عاشور في تفسيره فقال: "جاء الخطاب بـ: يأيها الناس: ليشمل جميع أمة الدعوة الـذين يسمعون القرآن يومئذ وفيما يأتي من الزمان". (ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، بـيروت: مؤسسـة التاريخ، 2000، ج4، ص8) واستعمل هذا المصطلح جمهرة من الدعاة المعاصرين منهم: القرضـاوي، العلـواني، البوطي.

[10] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**، إستانبول: مطبعة الدولة، د.ت، ص270.

[11] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **الفتاوى السعدية**، الرياض: المؤسسة السعدية، 1982، ص104.

[12] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، ط 9، بيروت: دار الشروق، 1980، ج2، ص873.

بينهم وبين إمام المسلمين عهد، أو صلح، أو لم يكن بينهم شيء من ذلك. يقول ابن القيم رحمه الله: "قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها، فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدا ولم تصر دار إسلام بفتح مكة، وكذلك الساحل".[13] وقال أبو يوسف: "تعتبر الدار دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها وإن كان جل أهلها من المسلمين".[14]

ومجمل القول في تحرير مناط الحكم على الدار منوط بغلبة الأحكام، المتمثلة في قوة هيمنة الأحكام الشرعية، والسلطة السياسية على تلك الجهة، ثم يتفرع عن هذا المناط أوصاف عدة منها؛ دار الاستجابة، ودار الدعوة بأنواعها، حسب ما هو مقرر في فقه السياسة الشرعية. لذلك ينبغي معرفة مقتضى تلك الأوصاف والمناطات، وما يترتب عليها من التزامات وغير ذلك.

4. **مقتضى دار الاستجابة:** الأصل في الناس فيها الإسلام، وتطبيق أحكام الشريعة واجبة على الحاكم والمحكوم، وسريان أحكام الشريعة جارية على المسلم، وخضوع المقيمين في دار الإسلام من غير المسلمين لقوانين الشريعة الإسلامية لازم مع مراعاة خصوصيات الديانات.

5. **مقتضى دار الدعوة:** الأصل فيها الكفر، وأحكامها ودستورها وقوانينها وضعية، وقوانينها لازمة لمن ارتضى الإقامة فيها مع مراعاة خصوصيات الديانات، وعدم وجوب تطبيق الشريعة فيها لفقدان ولاية سلطان الإسلام عليها.

ثانياً: أصالة تقسيم الدور:

إن هذا التقسيم الذي وضعه الفقهاء للعالم تقسيم أصيل، وإن لم يجر به الاصطلاح في عهده صلّى الله عليه وسلّم، فهو لم يكن ابتداعاً ابتدعه الفقهاء، بل إن

---

[13] ابن قيم الجوزية. **أحكام أهل الذمة**، مصدر سابق، ج2، ص728.

[14] السرخسي، أبو بكر محمد بن أبى سهل. **المبسوط**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت، ج1، ص220.

أصوله في القرآن الكريم وفي السنة النبوية، شأنه في ذلك شأن كثير من التقسيمات في الفقه الإسلامي.

ففي القرآن الكريم نجد تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر كما في قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾. (التغابن: 2)، ولكل من هذين القسمين بلاد أو دار تجمعهم،كما قال تعالى: ﴿سأريكم دار الفاسقين﴾. (الأعراف: 145), وقوله: ﴿الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق..الآية﴾. (الحج: 40) وقوله: ﴿والذين تبوؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم﴾. (الحشر: 9).

قال الزمخشري: "أراد دار الهجرة والإيمان، فأقام لام التعريف في الدار مقام المضاف إليه وحذف المضاف من دار الإيمان ووضع المضاف إليه مقامه".[15] وقال ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي سكنوا دار الهجرة من قبل المهاجرين وآمنوا قبل كثير منهم".[16]

وفي السنة النبوية وفي الآثار عن الصحابة جاء هذا المعنى واضحاً باسم دار الشرك، ودار السنة، ودار الإسلام، ودار الهجرة، وهذه الثلاثة الأخيرة تعني حقيقة واحدة، وتنوعت فيها التسمية بتنوع الوصف. وهذه طائفة من الأحاديث والآثار في ذلك:

- روى النسائي في سننه عن جابر بن زيد قال: قال ابن عباس: (أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا من المهاجرين، لأ م هجروا المشركين، وكان من الأنصار مهاجرون؛ لأن المدينة كانت دار شرك، فجاءوا إلى رسول الله ﷺ ليلة العقبة).

- وروى الإمام مسلم في صحيحه عن بريدة قال: (كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه.. ثم قال: وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، أدعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين).

فالدار الأولى هي دار المشركين، والثانية هي دار المهاجرين وهي دار الإسلام، التي

[15] الزمخشري، أبو القاسم جار الله. **تفسير الكشاف عن حقائق التـ يل وعيون الأقاويل**، بيروت: دار الكتـب العلمية، 1995، ج4، ص492.

[16] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكمة، 1993، ج4، ص337.

جاءت في رواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني للحديث بلفظ صريح في تسميتها دار الإسلام، فقال: (..وادعوهم إلى التحول إلى دار الإسلام).

- روى الإمام أبو يوسف القاضي في كتابه الخراج، عن سليمان بن بريدة أن عمر ﷺ بعث سلمة بن قيس على جيش فقال: (فإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى ثلاث خصال: ادعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا فاختاروا دارهم فعليهم في أموالهم الزكاة).

- وروى الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عباس، أن عبد الرحمن بن عوف قال لعمر بن الخطاب: (يا أمير المؤمنين: إن موسم الحج يجمع رعاع الناس وغوغاءهم، وإني أرى أن تتمهل حتى تقدم المدينة، فإ ا دار الهجرة والسنة).

- وجاء في كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة: "وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه: طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم".

ففي هذه الأحاديث والآثار وفي غيرها أيضا جاء اسم (دار الهجرة) و(دار الإسلام) و(دار السنة) و(دار الشرك)كما رأينا، فقد كانت هذه المسميات موجودة منذ عهد الرسول ﷺ وعهد الصحابة، وحتى لو لم تستعمل مصطلحاً شائعاً مشتهراً، فإن الأحكام التي طبقها الفقه بعد ذلك على الوحدة التي سموها (دار الاستجابة)، والأخرى التي سموها (دار الدعوة) كانت موجودة في عهده صلّى الله عليه وسلم، واستمد الفقه منها تقنينه لما أطلق عليه كل من الاسمين، فلا دلالة إذن للقول بأن هذه التسمية طارئة مستحدثة، ولا سند للقول بعدم شرعية تقسيم العالم إلى دارين؛ دار استجابة، ودار دعوة.

ومن استقراء أقوال الفقهاء في تقسيم العالم إلى دار استجابة ودار دعوة يظهر أنه لا علاقة لحال الحرب بأصل التقسيم، إذ هو -كما سبق- عند جمهور الفقهاء مبني على سيادة الأحكام، ولذلك فإن بناء التقسيم على أصل العلاقة سلماً أو حرباً فيه عكس للقضية، فإن العلاقات إنما تتحدد بناء على وصف الدار وموقف أهلها من الإسلام ودعوته.

وهكذا فإن تقسيم الدور الأصلية ثابت عند الفقهاء ومحل اتفاق، وليست له علاقة بقضية الحرب والسلم حتى يمكن أن تتغير الأوصاف، فإن الأوصاف الأصلية وهي دار الاستجابة، ودار الدعوة، لا تزال ما دام هناك مسلمون وغير مسلمين؛ وهناك شريعة إلهية وقوانين بشرية، فلا يجوز أن تخلط هذه المفاهيم بعضها ببعض، وتسقط هذه الأوصاف لمجرد وجود شبهة علاقة بين مصطلح الكفر بالحرب، وهذا غير وارد حتى عند الحنفية الذين اشتهروا باستخدام مصطلح دار الحرب في كتبهم. فقد صرح الشيخ الزرقا الضليع في المذهب الحنفي بذلك حيث قال: "ليس المراد بدار الحرب في اصطلاح الحنفية أن يكونوا في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين، بل المراد بدار الحرب أنها غير إسلامية، بل مستقلة غير داخلة تحت سلطة الإسلام".[17]

وبالتالي فإن هذا التقسيم للعالم إلى دارين قصد به التفريق بين الدار التي تجري عليها أحكام القرآن وتحت سيطرة السلطان من غيرها التي تظلها أحكام البشر الوضعية وتقاد بذلك، علما بأن هذا التقسيم لا علاقة له بدين الأغلبية أو الأقلية، ولا بتغاير الدين بين السلطة والرعية. وإنما مرده إلى تحقيق مقاصد عليا في السياسة والالتزام، وذلك على مستوى تنظيم العلاقات الدولية بين دار الاستجابة ودار الدعوة في حالات السلم والمدافعة، وعلى صعيد الالتزام بالأحكام الشرعية المنوطة بالأفراد والالتزام الشخصي، ومراعاة الأحكام التي هي من مهام الأمراء ووظائف الولاة، التي تتأثر مناطات أحكامها باختلاف الدارين.

من خلال استعراضنا لمحتويات تعريف دار الاستجابة (الإسلام) ودار الدعوة (الكفر) تبين لنا أن تلك التقسيمات والتعريفات لأنواع الدور كانت تعبر عن الواقع الماضي من خلال مؤثرات الهيمنة والفعل السياسي، وهي بذلك تتضمن معنيين، **المعنى الأول شرعي** بمعنى أن وصف الدار يؤخذ من هيمنة القوانين الحاكمة عليها، **والمعنى الثاني سياسي** يتضمن كافة الأعمال الفكرية ذات الصلة بعلوم العلاقات الدولية، من قانون دولي عام وتفريعاته، وأساليب التعايش والتفاهم بين الكيانات السياسية المختلفة.

---

[17] الزرقا، مصطفى. **فتاوى مصطفى الزرقا**، ط3، دمشق: دار القلم، 2003، ص626.

و ـذين الشقين يمكن فهم دلالات التعريف التقليدي للدور والتعامل معه في إطار المتغيرات السياسية التي انعكست بوضوح على ساحة التنظير السياسي، فبينما كان مركز التنظير فيما مضى دار الخلافة الإسلامية (بغداد-دمشق) أضحت مراكز التنظير في عصرنا (واشنطن-لندن-باريس-موسكو)، وهذا يفتح مجال للاجتهاد في توظيف شقي تعريف الدار (الشرعي، والسياسي) من حيث يمكن للمسلم المقيم في الغرب الالتزام بالوصف الشرعي للدار والاستفادة من الاستثناءات والهوامش التي تتيحها الشريعة الإسلامية له، والالتزام بالمعنى السياسي للدار من حيث الانخراط في مكونات ا ـتمع الغربي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقانونية المباحة والمتاحة له، وبذلك يصير المسلم مسلماً ملتزماً بدينه ومواطناً صالحاً لوطنه الجديد.

ثالثاً: الأبعاد الفلسفية لاختلاف الدارين:

البعد الأول: اعتبار القيمة الملّية للإنسان والمكان: مما لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت للمكان الذي تحكمه، والإنسان الذي يدين بمبادئها أو يخضع لها، قيمة ملّية في الدنيا من حيث العصمة؛ إما دينا وإما عهدا، ومن حيث الالتزام ـا حكما، وتشريعاً، وتحاكماً؛ وفي الآخرة دار النعيم والثواب الجزيل لمن حقق شروط الدخول. فإذا اختلف المكان، ورضي الإنسان بأحكام غير الإسلام، فإن القيمة الملّية حينئذ تنحصر عنهما، ويصبح اعتبار القيمة الملّية للإنسان بحسب التزامه الشخصي بالإسلام، أما القضايا الكبرى المنوطة بالمكان وقوة السلطان؛ كتحكيم الشريعة، وتغيير القوانين العامة في السياسة؛ والقضاء، والقانون، والاقتصاد، والإعلام، فلا سبيل لها إلى القيمة الملّية، إلا من باب الالتزام بالأعراف والعهود والعقود والمواثيق السائدة في ذلك المكان.

لذلك يمكن القول بأنه لا علاقة لاعتبار القيمة الملية للمكان والإنسان بحالة الحرب والسلم، ولا بحالة الأمان وعدمه، وإنما باعتبار الإيمان بالإسلام على المستوى الفردي، وولاية سلطان الشريعة على صعيد المكان، و ـذه الاعتبارات رأى بعض الفقهاء امتناع تطبيق الحدود على المسلم الذي ارتكب موجبها وهو في دار الدعوة، لأن ولاية سلطان المسلمين على ذلك المكان منعدمة، وتطبيق الشريعة والقضاء ـا يقتضي الولاية.

البعد الثاني: اعتبار الخصوصية الملّية للديانات: منها عدم حتمية إقامة الحدود الإسلامية على رعايا الدولة الإسلامية إلا إذا تحاكموا إلينا، أو كانت هذه الجرائم تمس أمن البلاد ودين العباد وحقوق الأفراد،كما قال تعالى: ﴿فَإِن جآؤوك فَاحْكُم بْينهم أَوْ أَعْرِضْ عْنهمْ وإِن تعْرِضْ عْنهمْ فَلَن يضروك شْيئاً وإِنْ حكَمْت فَاحْكُم بْينهمْ بِالْقِسْطِ إِن اللّه يحِب الْمقْسِطِين﴾ (المائدة: 42).

قال ابن تيمية في تفسير هذه الآية: "وحقيقة الآية، إن كان مستجيبا لقوم آخرين لم يأتوه،لم يجب عليه الحكم بينهم،كالمعاهد والمستأمن وغيره، الذي يرجع إلى أمرائه وعلمائه في دارهم، وكالذمي الذي إن حكم له بما يوافق غرضه وإلا رجع إلى أكابرهم وعلمائهم، فيكون متخيراً بين الطاعة لحكم الله ورسوله، وبين الإعراض عنه. وأما من لم يكن إلا مطيعا لحكم الله ورسوله، ليس عنه مندوحة، كالمظلوم الذي يطلب نصرة على ظالمه، وليس له من ينصره من أهل دينه، فهذا ليس في الآية تخيير، وإذا كان عقد الذمة قد أوجب نصره من أهل الحرب، فنصره ممن يظلمه من أهل الذمة أولى أن يوجب ذلك".[18]

ويؤكد ابن عاشور على هذه الخصوصية الملّية بقوله: "وأحسب أن التجاء اليهود إلى تحكيم الرسول ﷺ في ذلك ليس لأ م يصدقون برسالته، ولا لأ م يعدون حكمه ترجيحا في اختلافهم، ولكن لأ م يعدونه ولي الأمر في تلك الجهة وما يتبعها". ويقول أيضا: "وقد خير الله تعالى رسوله ﷺ في الحكم بينهم والإعراض عنهم ...ثم قال: والآية تقتضي تخيير حكام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكموهم؛ لأن إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الحكام مساو إباحته للرسول". ويقول في موضع أخر: "وقد دل الاستقراء على أن الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حكام ملتهم، فإذا تحاكموا إلى حكام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكل ما ينتشر منه فساد فلا خلاف أنه يجب الحكم بينهم (وعلى هذا فالتخيير الذي في الآية مخصوص بالإجماع) وإن لم يكن كذلك كال اع في الطلاق والمعاملات".[19]

---

[18] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة الوفاء، 1997، ج28، ص198.

[19] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ج5، ص109-110.

البعد الثالث: اعتبار اختلاف الدارين في **أحكام المعاملات:** ونريد بالمعاملات هنا مجموع الأحكام التي تنظم معاملات الأفراد في حيا م الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فهذه المنظومة من المعاملات تتأثر مناطات أحكامها باختلاف الدارين؛ نوع الأحكام وغلبة السلطان، بغض النظر عن اختلاف الديانات. وفيما يأتي بيان ذلك في عدد من الأمثلة:

- التعاملات الربوية والعقود الفاسدة:

جرى العرف في كتب التفاسير والفقه على الاستدلال بقوله تبارك وتعالى: ﴿وأَخْذِهِم الربا وقَدْ نهواْ عَنْه﴾. (النساء: 161) بأنه دليل على حرمة التعامل بالربا بين بني اسرائيل وغيرهم، وأن الكفار مخاطبون بفروع شريعة. ولكن الناظر في الآية الكريمة وفي سياقها وسباقها ولحاقها، يجد أ ا تشير إشارات متفاوتة كلها تقوي الأخذ بالقول القائل أن الشرائع اعتبرت للإنسان المؤمن ا قيمة ملّية،كذلك للمكان الذي يقطنه وتظله أحكام السماء فيه، من حيث سريان الأحكام، وولاية السلطان.

فمثلا قوله تعالى في آية النساء: ﴿وأَخْذِهِم الربا وقَدْ نهواْ عَنْه﴾ (النساء: 161) فإن السياق والسباق واللحاق جميعا يتجه نحو فهم فحوى نص الآية على تحريم التعامل الربوي بين بني إسرائيل دون غيرهم، وذلك لاعتبار القيمة الملية التي تعتمدها شرائع السماء لاتباعها في زمن التن يل والأحكام، وهذا الفهم يمكن معرفته من خلال نصوص التوراة المتضافرت في ذلك، حيث جاء في سفر الخروج (22: 25): "إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي، ولا تضعوا عليه ربا". وفي سفر الأوابين (الأحبار) (25: 3): "وإذا افتقر أخوك وقصرت يده عندك فاعضده غريباً أو مستوطناً فيعيش معك، لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة بل أخش إلهك فيعيش أخوك معك، فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعطه بالمرابحة". وفي سفر تثنية الاشتراع (23: 19): "لا تقرض أخاك بربا، وربا فضة أو ربا شيء ما مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا".

وهذا الفهم قدمه ابن عاشور في تفسير آية النساء ﴿وأَخْذِهِم الربا وقَدْ نهوا عَنْه﴾

(النساء:161) وقد ـوا عنه) والذي يجدر سرده في هذا المقام، قال رحمه الله: "﴿وأَخْذِهِم الربا وقَدْ نهوا عَنْه﴾؛ هو أن يأخذوه من قومهم خاصة ويسوغ لهم أخذه من غير الإسرائليين كما في الإصحاح 23 من سفر التثنية: (لا تقرض أخاك بربا، ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء ما مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا). والربا محرم عليهم بنص التوراة في سفر الخروج في الإصحاح 22: (إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عنك فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا)، ﴿وأَكْلِهِمْ أَمْوالَ الناسِ بِالْباطِلِ﴾ (النساء:161) أعم من الربا فيشمل الرشوة المحرمة عندهم، وأخذهم الفداء على الأسرى من قومهم، وغير ذلك".[20]

ويشكل على بعض الفضلاء حالة التوفيق والتوجيه بين قوله تعالى: ﴿وأَخْذِهِم الربا وقَدْ نهوا عَنْه﴾ (النساء: 161) وقوله تعالى: ﴿ذلك بِأَنهمْ قَالُواْ لَيْس علَيْنا فِي الْأُميين سبِيلٌ﴾ (آل عمران: 75)، ومرد هذا الإشكال الخلط بين التعامل بالعقود الفاسدة بالتراضي وعمليات الغدر والخيانة، فإن الغدر والخيانة، والغش والتحايل محرم في كل الحالات حيث تضافرت نصوص الكتاب والسنة على تحريمه بأي وجه كان، وكذلك جاء اتفاق علماء المذاهب -دون استثناء- على تحريم ذلك، وفلسفة هذا التحريم بأنه يعد من الحقوق والواجبات الأصلية بين الناس كافة على اختلاف أديا ـم وألوا ـم وأجناسهم، لذلك لا يعد من المؤاساة التي عادة ما تفرضها ملة على أتباعها دون غيرهم باعتبار القيمة الملّية التي تضفيها الديانة على أتباعها، وعلى الرغم من وضوح هذه المسألة عند العلماء والفقهاء، نجد أن بعض الجهلاء والمقلدة من المسلمين قد اعتمدوا على فتاوى بعض الفقهاء الذين أجازوا التعامل بالعقود الفاسدة كالربا والبيوعات الفاسدة في غير دار الإسلام، وجعلوا ذلك أصلا للغدر والخيانة مع غير المسلمين، وقالوا: ﴿لَيْس علَيْنا فِي الْأُميين سبِيلٌ﴾ (آل عمران: 75)!

وهذا كما لا يخفى قول باطل جملة وتفصيلا، وجهل فاضح بالشريعة، لأن التعامل بالعقود الفاسدة بين مسلم وغيره في غير دار الإسلام بالتراضي بينهما وفق وقوانين وأعراف سائدة في تلك البلاد؛ فهذا أمر، والغدر والخيانة أمر آخر تماما؛ حيث لا يوجد

[20] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ج4، ص311-312.

وجه شبه ولا علاقة بين بيع وشراء بالتراضي، وخيانة وسرقة وتحايل، فالفرق بينهما عظيم والبون شاسع، وقد ذم الله تعالى الذين يغدرون ولا يؤدون الأمانة، بل يستحلو ا بالغش والخيانة بزعمهم أن ذلك من الديانة، فقال: ﴿ومِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْه بِقِنْطَارٍ يؤده إِلَيْك ومِنْهمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْه بِدِينَارٍ لا يؤده إِلَيْك إِلا ما دمْت علَيْهِ قَائِماً ذَلِك بِأَنهمْ قَالُوا لَيْس علَيْنا فِي الأُميين سبِيلٌ ويقُولُونَ علَى اللهِ الْكَذِب وهمْ يعْلَمون﴾ (آل عمران: 75) قال الإمام أبو جعفر الطبري: "وهذا خبر من الله عز وجل: أن من أهل الكتاب -وهو اليهود من بني إسرائيل- أهل أمانة يؤدو ا ولا يخونو ا، ومنهم الخائن أمانته، الفاجر في يمينه، المستحل".[21]

وقال العلامة رشيد رضا ذا الصدد: "فكأنه يقول إن استحلال هذه الخيانة جاءهم من الغرور بشعبهم والغلو في دينهم، فإن ذلك يستتبع احتقار المخلف احتقارا يهضم به حقه الثابت في المعاملة".[22]

ثم رد على الذين استحلوا المخالف ولم يفهموا كلام الفقهاء، الذين قالوا بجواز التعامل بالعقود الفاسدة التي لا تحل في دار الإسلام كالربا والبيع الفاسد مع غير المسلم في داره، فقال: "ولكن هؤلاء الفقهاء لا يحلون الغش ولا الخيانة ولا السرقة ولا الكذب والاحتيال لذلك، وإنما يقولون بجوز أكل ماله برضاه في مثل تلك العقود، على أن المسألة خلافية لم يتفق الفقهاء عليها. فلينظر المسلم الصادق المستنير بالدليل إلى سوء مغبة التقليد، وكيف أنه استلزم الاجتهاد الباطل إذ صار الجاهلون من المقلدين يقيسون أكل المال بالغش والخيانة والسرقة على أكله بالعقود الفاسدة مع التراضي، وبينهما فرق عظيم".[23]

ويوضح العلامة ابن عاشور مرد ذلك الخلط إلى عدم التفريق بين الحقوق والمؤاساة عند مقلدة وعوام أهل الكتاب وأهل الإسلام، حيث ذكر ذلك عند شرحه لقوله تعالى:

---

[21] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان** في **تأويل القـرآن**، القـاهرة: دار المعـارف، 1971، ج3، ص315.

[22] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: دار المنار، 1954، ج3، ص296.

[23] المصدر السابق، ج3، ص297.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 75)، فقال: "وأيا ما كان فقد أنبأ هذا عن خلق عجيب فيهم، وهو استخفافهم بحقوق المخالفين لهم في الدين، واستباحة ظلمهم مع اعتقادهم أن الجاهل أو الأمي جدير بأن يدحض حقه. والظاهر أن الذي جرأهم على هذا سوء فهمهم للتوراة، فإن التوراة ذكرت أحكاما فرقت فيها بين الإسرائيلي وغيره في الحقوق، غير أن ذلك فيما يرجع إلى المؤاساة والمخالطة بين الأمة، فقد جاء في سفر التثنية الإصحاح الخامس عشر: (في آخر سبع سنين تعمل إبراء، يبرئ كل صاحب دين يده مما أقرض صاحبه. الأجنبي تطالب، وأما ما كان لك عند أخيك فتبرئه) وجاء في الإصحاح 23 منه: (لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام وللأجنبي تقرض بربا).

ولكن شتان بين الحقوق وبين المؤاساة؛ فإن تحريم الربا إنما كان لقصد المؤاساة، والمؤاساة غير مفروضة مع غير أهل الملة الواحدة. وعن ابن الكلبي: قالت اليهود: الأموال كلها كانت لنا، فما في أيدي العرب منها فهو لنا، وإنهم ظلمونا وغصبونا فلا إثم علينا في أخذ أموالنا منهم، وهذان الخلقان الذميمان اللذان حكاهما الله عن اليهود قد اتصف بهما كثير من المسلمين، فاستحل بعضهم حقوق أهل الذمة، وتأولوها بأنهم صاروا أهل حرب، في حين لا حرب ولا ضرب."[24]

ولعله بهذا التمييز بين مفهومي المؤاساة والحقوق، والتفريق بين التعامل بالمعاملات الربوية وفق القوانين السائدة وتحريم الغدر والخيانة، يمكن لهذه الورقة أن تسهم بشكل ما إلى تحقيق مفاهيم المواطنة بأبعادها الإيجابية في إطار (التوطين، والتأثير، والتأثر الإيجابي)، والتي تؤسس إلى عملية الاندماج الطبيعي بين المسلم وغيره، عبر دوائر مكونات المجتمع في الغرب، مع مراعاة الخصوصيات الدينية (الملّية) لكل ملة.

لا يخفى أنه في حادثة العباس وتعامله بالمعاملات الربوية في غير دار الإسلام، في مكة المكرمة قبل فتحها، خير شاهد على ذلك، على الرغم من أن النبي ﷺ كان يعلم بتعامله ذلك، ولم ينهه إلا عندما فتحت مكة وصارت دارا إسلامية، وكانت سيادة

---

[24] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ج3، ص134.

الشريعة وسلطان الرسول ﷺ يمارس في تلك الجهة والحيز المكاني، فقال صلّى الله عليه وسلم: وأول ربا أضعه ربا العباس تحت قدمي.[25]

قال السرخسي تعليقا على حادثة العباس: "لأن العباس رضي الله عنه بعد ما أسلم رجع إلى مكة، وكان يرابي، وكان لا يخفي فعله عن رسول الله، فما لم ينهه عنه دل أن ذلك جائز، وإنما جعل الموضوع من ذلك ما لم يقبض حتى جاء الفتح، و به نقول، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وذَروا ما بقي مِن الربا﴾ (البقرة: 278).[26] أيضا قال ابن رشد: "وفي هذا ما يدل على إجازة الربا مع أهل الكفر في دار الكفر على ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف؛ لأن مكة كانت دار كفر، وكان العباس مسلماً إما من قبل بدر على ما ذكره ابن إسحاق، أو من قبل فتح خيبر إن لم يصح ما ذكره ابن إسحاق."[27]

كذلك قال أبو جعفر أحمد الطحاوي تعليقا على حادثة مراباة العباس في مكة: "فكان في ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان بمكة قائما، لما كانت دار كفر حتى فتحت، لأن ذهاب الجاهلية إنما كان بفتحها، وكان في قول رسول الله ﷺ: (أول ربا أضع ربا العباس بن عبد المطلب). فدل ذلك أن ربا العباس قد كان قائما حتى وضعه رسول الله صلّى الله عليه وسلم، لأنه لا يضع إلا ما قد كان قائما، لا ما قد سقط قبل وضعه إياه. وكان فتح خيبر في سنة سبع من الهجرة، وكان فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، وكانت حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة.ففي ذلك ما قد دل أنه قد كان للعباس ربا إلى أن كان فتح مكة، وقد كان مسلما قبل ذلك، وفي ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان حلالا بين المسلمين وبين المشركين بمكة لما كانت دار كفر، وهو حينئذ حرام بين المسلمين في دار الإسلام، وفي ذلك ما قد دل على إباحة الربا بين المسلمين وبين أهل الكفر في دار الكفر كما يقوله أبو حنيفة والثوري".[28]

---

[25] النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، حديث رقم (1218).

[26] المصدر السابق، ج14 ص57-58.

[27] ابن رشد، أبو الوليد محمد. **المقدمات الممهدات**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج2، ص10.

[28] الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد المصري. **تحفة الأخيار بترتيب شرح مشكل الآثار**، الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع، 1999، ج4، ص229.

وهناك شواهد أثرية، واعتبارات معنوية، ومتابعات اجتهادية، تقوي هذا المذهب، منها فتاوى كوكبة من علماء السلف منهم: أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن الشيباني، والكاساني، والسرخسي، وسفيان الثوري، وإبراهيم النخعي، وابن رشد، وابن تيمية الجد، وابن تيمية شيخ الإسلام، وابن القيم، وابن مفلح، والمرداوي، وأبو الحسن اللخمي، ورواية عن أحمد، ورواية عن مالك، وغيرهم، وننقل لك من هذه الأقوال قول ابن تيمية.[29]

لا يخفى على أحد مدى تأثير كلام شيخ الإسلام ابن تيمية على الدعوة الإسلامية المعاصرة، فهو شيخها الأول بدون منافس،كما قال رئيس القضاة ابن الحريري في زمانه: إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن هو؟! ومن هذا المنطلق جعلت لكلامه هذه الخصوصية، فأفردت له ولابن القيم هذه المساحة.

فقد ثبت عن هذا الإمام الجليل قوله بعدم حرمة الربا بين مسلم وغيره في غير دار الإسلام، كما ورد نص ذلك في كتابه (المستدرك على مجموع الفتاوى) الذي صدر أخيرا، في باب الصرف أنه قال: "لا يحرم الربا في دار الكفر، وأقرها شيخنا على ظاهرها".

والذي يظهر أن قائل: "وأقرها شيخنا على ظاهرها"، هو ابن مفلح، ويقصد بشيخنا: تقي الدين ابن تيمية، حيث جاء ذكر هذه الرواية بتمامها عند ابن مفلح في كتابه الفروع، وأيضا ذكرها المرداوي مفصلة في كتابه الإنصاف عن ابن تيمية. ولا ريب أن ابن مفلح من أعلم الناس بمذهب الإمام أحمد، وكان من أبرز تلاميذ ابن تيمية، وأخبر الناس بمسائله واختياراته، حتى إن ابن القيم كان يراجعه في ذلك.[30]

وأيضا فإن العلاقة التي بين أبي الحسن المرداوي وابن مفلح، كانت علاقة علمية بين

---

[29] ابن قاسم، محمد بن عبدالرحمن. **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، الرياض: دار القاسم، ج4، ص18.

[30] قال ابن القيم عنه: ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح، وحضر عند الشيخ تقي الـدين ونقل عنه كثيرا وكان يقول له: **ما أنت ابن مفلح، بل أنت مفلح**، وكان أخبر الناس بمسائله واختياراته، حتى أن العلامة ابن القيم كان يراجعه في ذلك. (انظر: جلاء العينين: 38-39)

شيخ وتلميذه، يـ عان من مـ ع واحد، ويصدران من مشكاة واحدة [31]،كذلك كانت علاقتهما بابن تيمية على هذه المنهجية. لذا نراهما قد أثبتا ذات الرواية بدون خلاف، ونسباها إلى شيخهما ابن تيمية -رحمه الله- بدون اضطراب بينهما، ولم يذكرا أن له رأيا أخر يخالف هذا القول، علما بأن ابن مفلح يعد من أخبر الناس بمسائل واختيارات ابن تيمية، ما يعزز القول بأن مذهبه في هذه المسألة هو عدم حرمة الربا بين المسلم وغيره في غير دار الإسلام.

وهذا نص ابن مفلح يؤكد ما قلته، فقد قال في فروعه: "وفي المستوعب، والمحرر[32]: إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما، ونقله الميموني، وهو ظاهر كلام الخرقي في دار كفر، ولم يقيدها في التبصرة وغيرها بعدم الأمان. وفي الموجز رواية: لا يحرم في دار الكفر، وأقرها شيخنا على ظاهرها، وعنه: لا ربا بينه وبين مكاتبه كعبده، فعلى المنع فلو زاد الأجل والدين جاز في احتمال."[33]

وهذه رواية أبي الحسن المرداوي مفصلة، تثبت ما قلته، قال وفي (الموجز رواية): "لا يحرم الربا في دار الكفر. وأقرها الشيخ تقي الدين (ابن تيمية) على ظاهرها".[34]

جاء في كتاب بدائع الفوائد لابن القيم قوله: "قال في المحرر: الربا محرم إلا بين

---

[31] جاء عن ابن العماد في تحديد العلاقة والصلة بين ابن مفلح والمرداوي قوله: "ابن مفلح هو الشيخ الإمام العالم العلامة، وحيد دهره، فريد عصره، شيخ الإسلام، وأحد الأئمة الأعلام، تفقه وبرع ودرس وافتى وناظر، **وأفـاد ونـاب** في **الحكم عن قاضي القضاة المرداوي**، وتزوج ابنته، **وكان آية وغاية** في **نقل مذهب الإمام** أحمد **رضي** الله **تعالى عنه**، وقال أبو البقاء السبكي: ما رأت عيناي أحدا أفقه منه، وكان ذا حظ من زهد وتقف وورع ودين متين". ابـن أبي يعلي، أبو الحسين محمد. **الذيل على طبقات الحنابلة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج2، ص432.

[32] لقد راجعت هذا النص في كتاب ابن تيمية، مجد الدين، **المحرر** في **الفقه على مذهب الإمام** أحمد **بـن حنبـل،** تحقيق محمد حسن وأحمد محروس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ج1، ص464، كذلك كتاب الحنبلي، ابن مفلح. **المبدع شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ج4، ص154، فوجدته كما نقلـه ابـن مفلح في (الفروع) والمرداوي في (الإنصاف).

[33] ابن مفلح، شمس الدين أبو عبدالله، **كتاب الفروع،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1984، ج4، ص110.

[34] المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف** في **معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل احمـد بـن حنبل،** كتاب الربا، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980. ص135.

مسلم وكافر لا أمان بينهما، ولم يذكر هذه المسألة في المغني، وذكر تحريم الربا مطلقا. وقال أبو حنيفة: لا يحرم الربا في دار الكفر. قال الشيخ: قلت رأيت في تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين."[35]

وبعد نظر وتأمل طويل في هذه النص، وجدت أن فيه اضطراباً يوحي بوجود خلل ما؛ إما بتحريف النص أثناء النقل من النسخة الأصلية، وإما بإسقاط أثناء الطباعة، ما حملني إلى البحث والتدقيق والمقارنة بين الروايات والنصوص الأخرى؛ كرواية المحرر، والمؤجز، والتذكرة، والمستوعب، والفروع، والإنصاف، والتبصرة التي جاء ذكرها في كتاب الإنصاف والفروع وغيرهما.

وجدت أن هناك تحريفاً في أصل النص الذي جاء ذكره في كتاب البدائع حيث قال ابن القيم: "قال الشيخ (ابن تيميه):[36] قلت: رأيت في تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين".

والصواب ينبغي أن يكون على هذه الصيغة: "رأيت في عدم تحريم الربا بين المسلم والكافر الذي لا أمان بينهما روايتين منصوصتين".

ولا يخفى أن الروايتين التي أشار إليهما العلامة ابن القيم، هما: روايتا الموجز، والمحرر، التي جاء ذكرهما في كتاب الإنصاف، والفروع. والروايتان تنصان على عدم تحريم الربا بين المسلم وغيره في غير دار الإسلام، وليس كما جاء ذكرهما في كتاب البدائع. وهذا نص رواية الموجز كما ذكرها المرداوي في الإنصاف: "لا يحرم الربا في دار الكفر. وأقرها الشيخ تقي الدين (ابن تيمية) على ظاهرها".

وهذا نص رواية المحرر كما ذكرها ابن مفلح في الفروع: "إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما". وكما ذكرها ابن القيم في بدائع الفوائد: "قال في المحرر: الربا محرم إلا بين مسلم وكافر لا أمان بينهما".

فإذا كانت الروايتان التي أشار إليهما ابن القيم في البدائع، هما اللتان جاء ذكرهما في

---

[35] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله. **بدائع الفوائد،** بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت ج4، ص214.

[36] كلمة ابن تيمية من عندي وليس في أصل النص.

الإنصاف والفروع؛ وهما تنصان على عدم حرمة الربا بين مسلم وكافر في غير دار الإسلام، وبذا يثبت تحريف النص الثاني في البدائع، القائل بحرمة الربا بينهما كما مر معنا. كذلك ينبغي أن نشير في هذا السياق أن صاحب المحرر هو مجد الدين ابن تيمية، جد شيخ الإسلام ابن تيمية، ويعتبر من أوائل شيوخه، ورواية المحرر -كما عرفت- تنص على عدم حرمة الربا، ما يقوي أن نص ابن القيم الصحيح هو: عدم حرمة الربا بينهما .

فإذا كان الأمر كذلك، يمكن أن يفهم من تصدير ابن القيم رواية المحرر التي تنص على عدم حرمة الربا بينهما، أ ا تشير إلى ترجيحه لها، لما علم عند أهل العلم من أن التصدير يؤذن بالتشهير، ثم بعد ذلك ذكره لمذهب أبي حنيفة القائل بالجواز، ثم أعقب ذلك بتأكيده على نقل روايتين منصوصتين عن شيخه ابن تيمية -بعد إزالة التحريف- بعدم حرمة الربا بين المسلم وغيره، ما يشير بقوة إلى أن مذهب ابن القيم في هذه المسألة مؤيد لما ذهب إليه شيخه ابن تيمية في هذه المسألة، لما غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في الغالب الأعم، والله أعلم.

- الفرقة والعدة الزوجية:

الفرقة بضم الفاء وسكون المهملة ضد الاجتماع، أي المباينة، وهي إذا كان الزوجان في دار الإسلام، فأسلم أحدهما، لا تقع الفرقة بينهما حتى يلتحق غير المسلم منهما بدار غير الإسلام. وإن كانا في دار غير الإسلام كذلك، لا تقع الفرقة بإسلام أحدهما حتى يلتحق المسلم منهما بدار الإسلام، أو تمضي بالمرأة ثلاثة قروء، لتعذر عرض الإسلام فيها بسبب انقطاع ولاية الإمام عنها. بمعنى أن الفرقة بين الزوجين تقع في الصورتين المذكورتين بأحد السببين: أحدهما: اختلاف الدارين بينهما، والثاني: إباء أحدهما الإسلام بعد العرض عليه إذا كان في دار الإسلام، وبعد مضي ثلاثة قروء بالمرأة إذا كانا في غير دار الإسلام.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذِين آمنوا إِذَا جاءكُم الْمؤْمِنات مهاجِراتٍ فَامْتحِنوهن الله أَعْلَم بِإِيمانِهِن فَإِنْ عَلِمْتموهن مؤْمِناتٍ فَلَا ترْجِعوهن إِلَى الْكُفارِ لَا هن حِل لهمْ ولَا همْ يحِلونَ لَهن﴾. (الممتحنة: 10) وانتصر لهذا الرأي أئمة الأحناف وغيرهم؛ حيث أكد الإمام الجصاص على ذلك بقوله: "قال أصحابنا: إذا

أسلم أحد الكافرين، وخرج إلينا، أيهما كان، وبقي الآخر في دار الكفر، فقد وقعت الفرقة باختلاف الدارين."[37]

- ميراث المسلم من غيره:

لقد أجمع العلماء على أن الكافر لا يرث المسلم في دار الإسلام، وذهبت طائفة إلى توريث المسلم من الكافر في دار الإسلام منهم؛ معاذ بن جبل، ومعاوية، وعبد الله بن مغفل، وسعيد بن المسيب، ومحمد بن الحنفية، ومسروق، ويحيى بن يعمر، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى.

ولكن أهل هذا الإجماع اعتبروا عند تطبيقه على حالات استثنائية يجب مراعا ا وأخذها في الاعتبار منها على سبيل المثال؛ اعتبروا اختلاف الدارين. حيث اعتبروه مؤثرا في إنزال الحكم على مناطه سواء في حالة ميراث المسلم الأصلي من المسلم الجديد، أو بين المسلم والكافر، وهذا ما قرره صدر الإسلام البزدوي،[38] والعتابي،[39] وغيرهما من الأئمة، فقال العتابي: "المسلم الذي أسلم ولم يهاجر إلينا لا يرث من المسلم الأصلي في دارنا، ولا المسلم الأصلي من المسلم الذي لم يهاجر، سواء كان في دار الكفر مستأمنا أو لم يكن."[40]

وعلل صدر الإسلام البزدوي ذلك قائلاً: "لأنه من أهل دار الإسلام، فاختلف ما الداران، وهو قاطع للولاية. والوراثة تنبني على الولاية"[41]. واستدلوا بأدلة منها قوله تعالى: ﴿والذِين آمنواْ ولَمْ يهاجِرواْ ما لَكُم من ولاَيتِهم من شيْءٍ حتى يهاجِرواْ﴾. (الأنفال: 72) وجه الاستدلال: أنه لما كانت الولاية بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لم يهاجر منتفية، كان الميراث منتفيا، لأن الميراث مبني على الولاية.

---

[37] الجصاص، أبو بكر أحمد. **أحكام القرآن،** بيروت: دار إحياء التراث، ج3، ص438.

[38] محمد بن عبد الكريم صدر الإسلام البزدوي، برع في العلوم أصولاً وفروعاً وانتهت إليه رئاسة الحنفية بما وراء النهر توفي ببخاري سنة 493.

[39] أحمد بن عمر أبو نصر زين الدين العتابي، عالم بالفقه والتفسير، حنفي، له مؤلفات، توفي سنة 586هـ ببخارى.

[40] الفناري، محمد شاه بن علي. **حاشية الفناري،** إستانبول: شركة الصحافة التركية، 1309هـ، ص82.

[41] المرجع السابق، 82.

- العقوبات الحدية:

لا يخفى أن أحكام الشريعة جملة وتفصيلا واجبة التطبيق على المسلمين حكاما ومحكومين في ديار الإسلام للقدرة والاستطاعة، أما في ديار غير المسلمين حيث لا سيادة للأمراء ولا سلطان على تلك الأراضي مما يجعل القدرة والاستطاعة منتفية عنهم جملة، فلا تجب -لهم وليس عليهم- إقامة العقوبات الحدية، والنظم الإسلامية (السياسية، والقانونية،والقضائية، والاقتصادية) على أفراد أو جالية مسلمة خاضعة لسيادة دساتير وقوانين دول أخرى ليس لهم ولاية عليها؛ بل تعد هذه الجالية من الناحية القانونية في عداد رعايا تلك الدول غير الإسلامية.

قال ابن تيمية: "خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطاباً مطلقاً، كقوله: ﴿والسارِق والسارِقةُ فَاقْطَعوا أَيْدِيهما﴾ (المائدة:38)، وقوله: ﴿الزانِيةُ والزانِي فَاجْلِدوا﴾ (النور:2)، وقوله: ﴿والذِين يرْمونَ الْمحْصناتِ ثُم لَمْ يأْتوا بِأَرْبعةِ شهداءَ فَاجْلِدوهمْ﴾ (النور:4)، وكذلك قوله: ﴿ولا تقْبلُوا لَهمْ شهادةً أبداً﴾ (النور: 4)؛ لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لابد أن يكون قادراً عليه، والعاجزون لا يجب عليهم، وقد علم أن هذا فرض على الكفاية، وهو مثل الجهاد؛ بل هو نوع من الجهاد. فقوله: ﴿كُتِب علَيْكُم الْقِتالُ﴾ (البقرة: 216)، وقوله: ﴿وقَاتِلُوا فِي سبِيلِ اللهِ﴾ (البقرة: 190) وقوله: ﴿إِلاَّ تنْفِروا يعذِّبكُمْ عذَاباً أَلِيماً﴾ (التوبة: 39) ونحو ذلك هو فرض على الكفاية من القادرين. و(القدرة) هي السلطان؛ فلهذا وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه.)[42]

ولعل في تبويب الفقهاء بابا مستقلا تحت عنوان: لا تقطع الأيدي في الغزو، ولا تقام الحدود في أرض العدو، يعد في حد ذاته دليلا استقرائيا بذاته ينبغي الالتفات إليه واعتباره، والتفريع عنه في مسألة مدى سريان سلطان الشريعة في غير مجالها السيادي والحيز المكاني، واعتبار الديار هي المناط الموجب للحد.

ويؤكد الإمام السرخسي في شرحه لكلام الشيباني على هذا التفريق الوظيفي بقوله: "قد بينا في المبسوط أن المسلم إذا ارتكب شيئاً من الأسباب الموجبة للعقوبة في دار الكفر

---

[42] ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، ج34، ص175.

فإنه لا يكون به مستوجباً للعقوبة لانعدام المستوفي، فإنه لم يكن تحت ولاية الإمام حين باشر ذلك، ولو ارتكب ذلك في العسكر فليس لأمير السرية أن يقيم عليه الحد أيضاً، لأنه لم يفوض إليه إقامة الحدود وإنما فوض إليه تدبير الحرب ... واستدل على أنه لا يقام الحد في دار الكفر بحديث عمر بن الخطاب ﷺ فإنه كتب إلى عماله ألا يجلدن أمير الجيش ولا سرية أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلاً؛ لئلا يلحقه حمية الشيطان فيلتحق بالكفار. وهكذا نقل عن أبي الدرداء ﷺ أنه كان ينهى أن تقام الحدود على المسلمين في أرض العدو؛ مخافة أن تلحقهم الحمية فيلحقوا بالكفار، فإن تابوا تاب الله عليهم وإلا كان الله تعالى من ورائهم.

ثم ذكر عن عطية ابن قيس الكلابي أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم قال: إذا هرب الرجل وقد قتل أو زنا أوسرق إلى العدو ثم أخذ أماناً على نفسه، فإنه يقام عليه ما فر منه، وإذا قتل في أرض العدو أو زنا أو سرق ثم أخذ أماناً لم يقم عليه شيء مما أحدث في أرض العدو". وكذلك قصة سعد بن أبي وقاص، خال رسول الله ﷺ، في عدم إقامته حد الخمر على أبي محجن في أرض العدو، بل إسقاطه عنه جملة بعد بلائه الحسن في المعركة.[43]

الخاتمة

لا يخفى أن تحرير فلسفة اختلاف الدارين وأثرها على أحكام المعاملات، والسياسات العامة، على المستوى الفردي والجماعي، باعتبار غلبة السلطان، وإجراء الأحكام دون الارتكاز على مقوم الدين واختلافات الديانات، يعطي المسلم المعاصر المقيم في الغرب مجالات متعددة، ومساحات واسعة، ومسالك مختلفة، في كيفية الاستفادة من الغير وإفادته في مجالات متنوعة، مما يحقق الارتقاء الحضاري، والتنمية البشرية. ولعل النموذج الواعي لذلك قد تم خلال التجربة النبوية التي شكل دستورها (صحيفة المدينة) المرتكز والنموذج المحتذى به في عملية الارتقاء، والتنمية البشرية، مع

[43] السرخسي. **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص220.

اعتبار بعد المكان والزمان والإنسان، حيث أسست مجتمعا فريدا جمعت فيه طياته بين (الجماعة الدينية - والجماعة السياسية) على أسس الحقوق والواجبات المشتركة، مع مراعاة الخصوصيات الدينية لكل لبنة من لبنات ا تمع المدني، فكانت هذه الحقوق والواجبات المشتركة تقوم على مناط الاعتراف بالغير كقيمة إنسانية، تلتقي في مسارات عدة،كاحترام القانون، والمشاركة في الدفاع عن الوطن (وإن عليهم النصر على من دهم يثرب)، واحترام الدستور (وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة)، والإنفاق من أجل حماية ا تمع وتطويره (إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين) أي أنه إذا حدثت الحرب وشارك فيها اليهود،فهم ملزمون بدفع ما يحتاجونه من نفقات.[44]

ولا شك أنه من خلال هذه التجربة الرائدة يمكن للفكر الإسلامي السياسي المعاصر أن ينظر إلى فلسفة تقسيم الدور عبر أبعاده الايجابية المتنوعة، على أساس المصالحة بين النص والتجربة، والإنسان والأرض، واستبدال الانتماء إلى الأرض مكان العشيرة والقبيلة والعرق، والقانون العام بدلاً من الخصوصية الدينية، حيث تتقلص بذلك دائرة الاستقطاب الدلالي للعرق لصالح الاستيعاب الدلالي للأرض، وينحصر الاحتماء بالطائفية الدينية لصالح الانحياش[45] إلى القانون والدستور العام، فصير الشعور بالانتماء مثلا لأهل مكة أرقى من الانتماء إلى قريش، والانتماء لأهل المدينة أكثر تحضراً من الانتماء إلى بطون القبائل أو الطوائف الدينية، كذلك الانتماء لدولة معاصرة فيها عدل، أرقى من الانحياش إلى قبيلة وإن كبرت، والانتصار للقانون الذي يحقق العدالة والمساواة بين الناس أفضل من الانتماء إلى طائفية تفرق ولا تجمع، وتظلم ولا تعدل.

وإن نظرة فاحصة مقاصدية لجملة من الآيات الكريمة التي ورد في ثناياها إشارات إلى قضايا الولاء والبراء تؤكد لنا هذا التوجه وهذه الرؤية التجديدية، حيث نجد في مجملها أ ا تشير إشارات متفاوتة، أو ممكن أن يفهم منها أن الانتماء إلى الأرض -الدولة

---

[44] آبادي، محمد حميد الله. **مجموعة الوثائق السياسية** في **العهد النبوي والخلافة الراشدة**، القاهرة: مكتبة الثقافـة الدينية، د. ت، ص5-6.

[45] هذا المصطلح استعمله الشاطبي في الاعتصام.

بلغة العصر- التي يتحقق فيها الأمن والاستقرار، والقوانين التي تحترم الكرامة الإنسانية، وتفسح مجالات الحرية، وتعزز من قيمة العدل لبني البشر على مختلف ألوا م ومعتقدا م وطبقا م، ينبغي على المسلم أن يراعي شأن هذه القوانين والأرض ويحترمها، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يا أيها الذِين آمنوا لَا تتخِذُوا عدوي وعدوكُمْ أَوْلِياء تلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمودةِ وقَدْ كَفَروا بِما جاءكُم من الْحق يخْرِجونَ الرسولَ وإِياكُمْ﴾. (الممتحنة: 1) حيث وصفت الآية عملية إخراج الناس من أرضهم، مكة، الآمنين فيها، بأ ا جريمة نكراء، تستحق أن تدرج ضمن معاني البراء فقال تعالى: ﴿يا أيها الذِين آمنوا لا تتخِذُوا عدوي وعدوكُمْ أَوْلِياءَ تلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمودةِ وقَدْ كَفَروا بِما جاءَكُمْ مِن الْحق يخْرِجونَ الرسولَ وإِياكُمْ﴾ (الممتحنة: 1).

فإذا كان ذلك كذلك في الذين مارسوا عملية إخراج الناس من ديارهم، فقد جاءت الإشارة في آيات أخرى تأمر بالإحسان والبر والقسط للذين لم يمارسوا عملية الإخراج من الديار، حسياً كان أو معنوياً، وإن كانوا مخالفين لنا في الدين كقوله تعالى: ﴿لا ينْهاكُم الله عنِ الذِين لَمْ يقَاتِلُوكُمْ فِي الدينِ ولَمْ يخْرِجوكُم من دِيارِكُمْ أَن تبروهمْ وتقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِن الله يحِب الْمقْسِطِين، إِنما ينْهاكُم الله عنِ الذِين قَاتلُوكُمْ فِي الدينِ وأَخْرجوكُم من دِيارِكُمْ وظَاهروا علَى إِخْراجِكُمْ أَن تولَّوْهمْ ومن يتولهمْ فَأُوْلَئِك هم الظَّالِمونَ﴾. (الممتحنة: 8-9).

ولعل في أمره صلى الله عليه وسلم لثلة من أصحابه الكرام -رضوان الله عليهم- بالهجرة إلى دار الحبشة، التي كانت ا آنذاك جملة من القوانين العادلة، يحكم به ملكهم النجاشي: (اذهبوا إلى أرض الحبشة فإن ا حاكم لا يظلم عنده أحد)، ما يفيد ما أشرت إليه آنفاً. كذلك فإن فرح المهاجرين بانتصار النجاشي على خصمه، الذي أراد أن ينازعه في ملكه، يعتبر إشارة واضحة إلى أن فهمهم للدار كان يدور في فلك مدى حضور القيمة العدلية في القانون والحاكم، وما تحققه من أمن واستقرار، وتوفره من حريات للإنسانية، دون الالتفات إلى غيرها. يخبرنا عن هذا الفهم واعتبار هذه القيم إحدى رواد الهجرة الحبشية، تقول أم سلمة رضي الله عنها: "فأقمنا عنده مع خير جار في خير دار، فلم يلبث أن خرج عليه رجل من الحبشة ينازعه في ملكه، فوالله ما علمنا

حزناً قط هو أشد منه فرقاً من أن يظهر ذلك الملك عليه، فيأتي ملكه لا يعرف من حقنا ما كان يعرفه، فجعلنا ندعو الله ونستنصره للنجاشي... فجاءنا الزبير يليح لنا بردائه ويقول: ألا فأبشروا؛ فقد أظهر الله النجاشي، قلت: فوالله ما علمنا أننا فرحنا بشيء قط فرحنا بظهور النجاشي..".[46]

وبالضرورة يترتب على هذه الرؤية الانتصار، والدفاع ،وحماية الذين يشاركوننا في الانتماء إلى الدولة العادلة، وإن كانوا على غير ديننا كما قال ابن حزم: "إن من كان في الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح، ونموت دون ذلك صونا لما هو في ذمة الله وذمة رسوله، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة)[47]. وفي مقابل ذلك لم يكن للمسلمين الذين اختاروا أن يعيشون خارج نطاق الدولة وأرض الإسلام هذا الحق،كما قال تعالى: ﴿والذِين آمنواْ ولَمْ يهاجِرواْ ما لَكُم من ولاَيتِهم من شيْءٍ حتى يهاجِرواْ﴾. (الأنفال: 71) حتى وأن استنصرونا في الدين على قوم كافرين بينهم وبين أرض الإسلام عهد وميثاق، قال تعالى: ﴿وإِنِ اسْتنصروكُمْ فِي الدينِ فَعلَيْكُم النصْر إِلا علَى قَوْمٍ بيْنكُمْ وبيْنهم ميثَاق واللّه بِما تعْملُونَ بصِير﴾. (الأنفال: 71). يقول سيد قطب في هذه الآية: "وجد هؤلاء الأفراد سواء في مكة، أو في الأعراب حول المدينة، يعتنقون العقيدة، ولكنهم لا ينضمون للمجتمع الذي يقوم على هذه العقيدة، ولا يدينون فعلا دينونة كاملة للقيادة القائمة عليه.. وهؤلاء لم يعتبروا أعضاء في ا تمع المسلم، ولم يجعل الله لهم ولاية -بكل أنواع الولاية- مع هذا ا تمع، لأ م بالفعل ليسوا من ا تمع الإسلامي، وفي هؤلاء نزل هذا الحكم والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء."[48]

وهذه الرؤية التجديدية لقضية الانتماء للدولة العادلة التي تقوم على تراتيب إصلاحية للإنسان والبنيان وإن كانت كافرة، قد أشار إليها ابن تيمية عند حديثه عن عدل الله –سبحانه- في نصرته للدولة الكافرة العادلة؛ أرضاً وقانوناً وشعباً، وعدم

---

[46] ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية**، القاهرة: دار الحديث، 1992، ج3، ص123.

[47] ابن حزم، **المحلى**، مصدر سابق.

[48] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص1559.

نصرته للدولة المسلمة الظالمة، فقال: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة."[49]

وأكد الطرطوشي على أهمية مراعاة القيمة العدلية، والانتماء إليه، والمحافظة عليها في الإسلام بغض النظر عن اختلاف الدين، فقال: "إن السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة الشرعية. والجور المرتب أبقى من العدل المهمل؛ إذ لا أصلح للسلطان من ترتيب الأمور، ولا أفسد له من الحكم، ولا يقوم سلطان إيمان أو كفر إلا بعدل نبوي أو ترتيب اصطلاحي.)[50]

و ـذه الرؤية لمصطلح اختلاف الدارين نكون قد أضفنا إليه مفاهيم إيجابية في إطار التعاون والتعايش، والعلاقات العامة، فيصير المسلم في دار غير الإسلام مواطناً صالحاً، يلتزم بالحقوق والواجبات المشتركة، من حماية البلاد وتحقيق أمن العباد، والإنفاق في الصالح العام، كذلك التمتع بالخصوصية الملّية، والمطالبة بالحقوق القانونية من تطبيق أحكام الشريعة، والانتقال بين الاختيارات الفقهية التي ميزت بين الأحكام الجماعية المنوطة بالولاية والسلطان وأعمال الأمراء، وبين الأحكام الفردية المنوطة بالفرد ووظائف العلماء. ولا يخفى أن هذا الفهم يجعل قيم الإسلام صالحة لكل زمان ومكان وإنسان، حيث تمد فكره السياسي بالحيوية والمرونة والقدرة على توصيف الواقع، وتكيف الأحكام والتكيف معها استضعافاً واستخلافاً.

---

[49] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **الحسبة في الإسلام**، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د. ت، ص5.

[50] الطرطوشي، محمد بن الوليد. **سراج الملوك**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994: ج1، ص54.

الرؤية المعاصرة للتقسيم الإسلامي للمعمورة:
مراجعة لبعض الأدبيات

فاطمة كساب*

تمهيد:

يحظى البحث في مسألة التقسيم الإسلامي للمعمورة وعلاقة المسلمين بغيرهم بأهمية خاصة في الفكر الإسلامي المعاصر، وينبغي أن يكون كذلك؛ لما أرساه الفهم غير الدقيق لهذه المسألة، من ظلال قاتمة على الكثير من الأحداث السياسة التي أثرت على العالم الإسلامي، وعلى تشكيل الموقف السلبي للعالم والمجتمع الدولي من الإسلام والمسلمين عموماً.

ورغم أهمية هذه المسألة يلاحظ ندرة الأدبيات التي تناولتها بشكل مستقل، فأغلب ما كُتب فيها احتل جزءاً من المؤلفات التي تناولت مباحث الجهاد والسياسة الشرعية عموماً، وإن وجد إلى جانب ذلك مجموعة من الأبحاث -المنشورة في بعض الدوريات- التي عالجتها بشكل منفرد.

وقبل البدء بعرض هذه الأدبيات يحسن إيجاد معيار يتم من خلاله تصنيفها إلى اتجاهات رئيسة، وهذا المعيار يكمن في الأساس الذي بنيت عليه هذه الرؤى المختلفة للتقسيم الإسلامي للمعمورة، وهو نظرة الباحثين المعاصرين للأصل الذي تقوم عليه علاقة المسلمين بغيرهم، وقد أحسن سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل حينما نادى بوجوب تأسيس هذه المسألة على أصل العلاقة بالمسلمين وغيرهم، حينما قرر أن مسألة التقسيم الفقهي للمعمورة هي قضية مرتبطة -في حقيقتها وجوهرها- بالرؤية الكلية للعالم، وأنها فرع مبني على تأسيس العلاقة لأصل المعمورة، وقضية جزئية لابد

* طالبة في برنامج الدكتوراه في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، تخصص الفقه وأصوله.

أن تسكّن ضمن كليتها، برد الفرع إلى الأصل، وبربط التصنيف بالتأسيس وعدم الخلط بينهما.[1]

وقد اختلف المعاصرون في تحديدهم الأصل الذي يربط المسلمين بغيرهم، بناء على اختلاف قراءاتهم للنصوص الشرعية وللتراث الفقهي للسلف، ومدى اعتبارهم لأثر التطورات الدولية التي ظهرت في العصر الحديث على هذا الأصل.

وبناء على هذا وذاك وجِدت ثلاثة اتجاهات رئيسة للأصل الذي يربط المسلمين بغيرهم هي: (الحرب، والسلم، والدعوة)، واختلفت على أساسها الرؤى المعاصرة للعالم، وبمطالعة مبدئية نجد أن الاتجاه الأول -الذي يؤسس العلاقة على الحرب- يستند إلى الإرث الفقهي في هذا الشأن، وفكرة الحاكمية، ولا يرتب أي أثر للتطورات الدولية الحديثة على مناط هذه الأحكام من حيث المآل، ومع ذلك فإن كتابات أنصاره -أبرزهم على الأقل- عكست تأثرهم بالأحداث والظروف السياسية التي أحاطت بهم، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن الإرث الفقهي كان متأثراً بالظروف السياسية والواقعية للعالم آنذاك، ويرى أنه يجب الاجتهاد في ضوء الزمن الحالي بحسب متغيراته الدولية، وكُلٌ ينظر إلى النصوص الشرعية بما يتوافق مع الأصل الذي تبناه، وإلى جانب هذين الاتجاهين قام اتجاه يرى في الدعوة الأصل السليم الذي ينبغي أن تؤسس عليه علاقة المسلمين بغيرهم، باعتباره التقسيم الذي ينسجم مع حقيقة الشريعة الإسلامية، ويستوعب المتغيرات الدولية الراهنة.

وبناء على ما سبق سيتم عرض أبرز الأدبيات التي تناولت هذه المسألة بحسب التوجه الذي تبناه مصنفوها، مع مراعاة الترتيب الزمني للباحثين، كما سيتم الإشارة إلى أدبيات بعض الباحثين في العلوم السياسية، والتي أبرزت أهمية تفعيل دار العهد، من خلال إبراز النجاح الذي حققته النماذج التاريخية التي عايشتها الدولة الإسلامية فيما مضى.

---

[1] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1999، ج2، ص372 وما بعدها.

أولاً: الحرب هي الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم.

ويتبنى هذا الاتجاه فطرة أن القتال لا ينحصر بحالة العدوان على أهل الإسلام أو على دعو م؛ بل يشرع القتال لإخضاع الأنظمة الكافرة لسلطان الإسلام السياسي.

ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، الذي يعد المنظّر الأول لمفهوم الحاكمية في الفكر الإسلامي المعاصر، وهو المصطلح الذي اختاره للتعبير عن مبدأ سيادة الله، وما يفرضه من وجوب سيادة التشريع الإسلامي،[2] ويرى أن الإسلام يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرج في استخدام القوة الحربية لذلك، وهو لا يريد ذه الحملة أن يكره من يخالفه في الفكرة على ترك عقيدته، والإيمان بمبادئ الإسلام، إنما يريد أن ينتزع زمام الأمر ممن يؤمنون بالمبادئ والنظم الباطلة، حتى يستتب الأمر لحملة لواء الحق، وعليه فإن الإسلام ليس له -من هذه الوجهة- دار محدودة بالحدود الجغرافية، يذود ويدافع عنها، وإنما يملك مبادئ وأصولاً يذب عنها، ويستميت في الدفاع عنها، حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله.[3]

وعلى ج المودودي سار سيد قطب (1906-1966)، الذي ذهب إلى أن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان في الأرض، وثورة شاملة على حاكمية البشر في كل صورها، وأشكالها، وأنظمتها، وأوضاعها، يسعى لتحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله الأرض، من خلال إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس الحاكمية البشرية، بتحطيمها أو قهرها حتى تدفع الجزية، وتعلن استسلامها، وتخلي بين جماهيرها وهذه العقيدة، تعتنقها أو لا تعتنقها بكامل حريتها، بعد رفع الضغط السياسي عنهم، وبعد

---

[2] المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام وهديه** في **السياسة والقانون والدستور**، بيروت: دار الفكـر، 1979، ص250 وما بعدها. وجدير بالذكر أن المودودي عاش في الهند إبان الاستعمار الانجليزي لبلاده حينمـا كـان طفلاً، ثم شب على مسألة تقسيم الهند بين الهندوس والإسلام، بين سلطة البشر الجاهليـة وسـلطة القـرآن الإسلامية. وفي هذه الأجواء كانت كتابات المودودي حول جاهلية السلطة الهندوسية والقوانين الاسـتعمارية وحاكمية الإسلام، ولم يكن يتحدث عن ا تمعات الإسلامية.

[3] المودودي، أبو الأعلى. **الجهاد** في **سبيل الله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979، ص41.

البيان المنير لأرواحهم، وأنه لابد من الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان، وذلك من أجل مواجهة وقهر هذه الأنظمة البشرية التي تسند إلى سلطات ذات قوة مادية.

إن ما انتهى إليه القانون الدولي من منع حق الفتح؛ ليضمن لكل نظام وتشريع أن يعيش داخل حدوده آمناً، يصح فهمه حين تكون الحاكمية للأنظمة البشرية، أما حين يكن الموجود منهجاً إلهياً، وإلى جانبه مناهج من صنع البشر، يصبح من حق المنهج الإلهي أن يجتاز الحواجز البشرية، ويحرر البشرية من العبودية للعباد، كما أن موضوع الدين الإسلامي هو الإنسان كل الإنسان، ومجاله هو الأرض كل الأرض، والمد الإسلامي ليس في حاجة إلى مبررات أدبية له أكثر من المبررات التي حملتها النصوص القرآنية، والتي تبين وجود مبرر ذاتي في طبيعة هذا الدين عينه، ومنهجه، وواقعيته، وطبيعة المعوقات الفعلية في ا تمعات البشرية، وهذا المبرر الذاتي قائم ابتداء - ولو لم يوجد خطر الاعتداء على الأرض الإسلامية وعلى المسلمين فيها، وفرق بين تصور الإسلام على هذه الطبيعة، وتصوره قابعاً داخل حدود إقليمية أو عنصرية، لا يحركه إلا خوف الاعتداء!

لذا ينكر سيد قطب القول بأن الإسلام لا يقاتل إلا الذين يقاتلونه داخل حدود دار الإسلام أو يهددو ا من الخارج؛ ويراه قولا تمليه الهزيمة أمام الواقع البائس، وأمام القوى العالمية المعادية التي لا طاقة ا في اللحظة، ويرى أنه إذا كان المسلمون اليوم لا يملكون بواقعهم تحقيق الأحكام التي انتهت إليها مراحل الجهاد، فهم غير مكلفين مؤقتاً بتنفيذها، ولهم في الأحكام المرحلية سعة يتدرجون فيها، حتى ينتهوا إلى تنفيذ هذه الأحكام الأخيرة في الحال التي يستطيعون معها تنفيذها، دون أن يعمدوا إلى ليّ أعناق النصوص وجعل النص المرحلي ائيا، وتأويل النصوص النهائية المطلقة، وعليهم ألا يحملوا ضعفهم الحاضر على دين الله القوي المتين.[4]

وكذلك قال بفكرة الحاكمية عبدالله عزام (1941- 1989)، وذهب إلى أن الحكم بغير ما أنزل الله، والتشريع بالقوانين الوضعية وحمايتها، وجعلها بديلة عن

---

[4] قطب، سيد. في **ظلال القرآن**، ط9، بيروت، دار الشروق، 1980، ج10، ص1579 وما بعدها. وله أيضاً: **معالم في الطريق**، ص56 وما بعدها. موقع الوحدة الإسلامية: http://www.alwihdah.com/download.asp

تشريع الله، يدل دلالة قطعية على انتفاء الإيمان من قبل فاعلها، ولا يمكن أن تحتمل إلا الكفر.[5] ويرى أن الجهاد هو ما تنظّم ائياً وقطعياً، وذلك بعد غزوة تبوك ونزول سورة التوبة; وبمقتضى آية السيف -التي نسخت كل آيات الصفح والكف- أصبح الجهاد في مرحلته النهائية فرضاً ضد كل الكفار في الأرض, لا يتوقف أبداً حتى يسلم أهل الأرض, أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، وأن حكمه قد أصبح فرض عين منذ أن سقطت الأندلس بيد النصارى, وسيبقى كذلك حتى تتم استعادة كل بقعة كانت إسلامية إلى أرض الإسلام.[6]

ويعرف عبد الله عزام دار الإسلام بأ ا: الدار التي تطبق الشريعة الإسلامية، وتنفذ حكم الله، وتكون حامية للمسلمين، وتعلن الجهاد في سبيل الله، وتقاتل من أجل إنقاذ المسلمين في الأرض، ويكون في هذه الدار إمام مبايع بيعة شرعية، يقيم الحدود، ويأمر بالجهاد، ويقسم الغنائم، ويحمي المسلمين، ويجاهد لإنقاذهم في كل الأرض.

وكذلك لا بد لهذه الدولة أن توالي المسلمين وتعادي الكافرين، فإذا حصل اضطهاد لمسلمين في مكان لا بد أن تتبنى مشكلتهم والذود عنهم، وتنتصر لهم، وتقطع جميع علاقا ا مع تلك الدولة الظالمة أياً كانت، والدولة التي لا تتصف ذا لا نستطيع أن نسميها دار إسـلام، ولذلك فإن الأرض -تقريـباً- كلها قد خلت من هذه الـدار الآن، ولا نستطيع أن نعدها دار إسلام. ويقول: نحن بانتظار هذه الدولة في أفغانستان -إن شاء الله-، وفي حالة وجود هذه الدار -دار الإسلام- عندها يجب على كل مسلم في الأرض -لا يأمن على دينه ونفسه- أن يهاجر إليها.[7]

ومن الذين يؤسسون علاقة المسلمين بغيرهم على الحرب عبد الكريم زيدان

---

[5] عزام، عبد الله. **الحاكمية المطلقة**، سلسلة التربية الجهادية، ج11، نقلاً عن: الأنصاري، أبي عبـادة. **مفهـوم الحاكمية** في **فكر الشهيد عبد الله عزام**، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ص3، كتب ورسائل الشـيخ عبدالله عزام: http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=28&book=770

[6] عزام، عبد الله. في **الجهاد فقه واجتهاد**، بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ص2-3، كتب ورسائل الشيخ عبدالله عزام، متوفر على الرابط المشار إليه في الهامش السابق.

[7] عزام، عبد الله. في **الهجرة والإعداد**، ج2، ص2، نقلاً عن الأنصاري: أبي عبادة. **مفهوم الحاكمية** في **فكر الشهيد عبدالله عزام**، مصدر سابق. http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=28&book=770

(1917)، ويرى أن دار الإسلام هي الدار التي تحْكم من قبل المسلمين، وتطبق فيها أحكام الإسلام ولو لم يكن فيها من المسلمين سوى حاكمها، ودار الحرب هي جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يحكمها المسلمون، وتصير من دار الإسلام بجريان أحكام الإسلام فيها، ودخولها في السلطان السياسي لدار الإسلام، وتصير دار الإسلام دار حرب بإظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام، ويرى أن من حق الدولة الإسلامية إخضاع دار الحرب لسلطا ا السياسي وقانو ا الإسلامي إذا رفضت ولو بالقتال.[8]

وأورد عبد الله الكيلاني اعتراضاً على طرح عبد الكريم زيدان؛ لأنه جعل العبرة في التقسيم مرتبطة بالسيادة رغم استناده إلى رأي الجمهور، ومعيار الحكم على الدار عند الجمهور هو الغلبة، والغلبة لا تتطابق مع مفهوم السيادة تماماً، خصوصاً في ظل أشكال السيادة الناقصة، كما في الحكم الذاتي، والسيادة الرخوة في ظل العولمة، حيث أن الغلبة متحققة في هذه الأنظمة إلى حد ما، وإن كانت السيادة ناقصة.[9]

غير أن عبد الكريم زيدان أبرز فكرة قبول الفقه الإسلامي للاعتراف الواقعي -لا الشرعي- بدار الحرب، لوجودها المادي المحسوس، ولقدر ا الفعلية على بسط سلطا ا على إقليمها ورعاياها، (وعلى أساس هذا الاعتراف الواقعي تعترف لها الدولة الإسلامية بسلطا ا على أفرادها داخل إقليمها وبتمثيلها لهم)،[10] وذكر الباحث بعض صور التعامل الناتجة عن هذا الاعتراف الواقعي، منها عقد المعاهدات معها، واحترام الالتزامات المترتبة عليها، ووضع التشريعات التي تحكم حالات دخول رعايا دار الحرب لدار الإسلام بالأمان، وما يترتب عليه من أحكام وواجبات بالنسبة للمستأمن ولدار الإسلام، وكذلك التفاوض معها، ومخاطبتها لحل مشكلات عالقة، أو تنظيم الأمور التجارية فيما بينهما.

---

[8] زيدان، عبد الكريم. **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، بغداد: مجلة كلية الدراسات الإسلامية، 1970، ص109-111.

[9] الكيلاني، عبدالله زيد. "تطور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة) في عصر المنظمات الدولية" **مجلة مؤتة للبحوث والدراسات**، مج20، ع5 (2005)، ص25.

[10] زيدان، عبد الكريم. **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام**، مصدر سابق، ص111.

ورأى أحد الباحثين وهو سيف الدين إسماعيل[11] - في فكرة التمييز بين الاعتراف الشرعي والاعتراف الواقعي، رؤية تؤكد وجود الآخر ولا تنفيه، ويرى فيها مدخلا للتعامل في سياق فكرة التعارف، باعتبار أن التعارف مفهوم تأسيسي، وعملية ممتدة تتضمن اعترافاً ضمنياً وكامناً بالوجود، وتعطي مساحة من الحركة الواسعة والمتنوعة، القائمة على أسس واقعية من الاختلاف، والذي يعد من السنن الكونية والإنسانية، وبموجب ذلك امتدت أحكام الشرع لتنظم جميع العلاقات الإنسانية على المستوى الفردي والدولي، ومن بينها التعامل بين دار الإسلام وغيرها، وهي ملزمة لدار الإسلام ولو خالفتها تلك الدول ولم تعترف ا.

ثانياً: السلْم هو الأصل بين في **العلاقة** بين **المسلمين وغيرهم.**

ذلك أن الحرب تحتاج الى مجوز شرعي، وهو وقوع اعتداء على المسلمين، أو على دينهم بالفتنة عنه، والصد عن سبيله، أو على المستضعفين في الأرض من المسلمين أو من حلفائهم.

أول من نادى بذلك هو محمد عبده (1849- 1905)، حيث ذكر في معرض تفسيره لقوله تعالى: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الذِين يقَاتِلُونكُمْ ولَا تَعْتدوا إِن الله لَا يحِب الْمعْتدِين (البقرة: 190) :(ولا تعتدوا): بالقتال فتبدؤوهم، ولا في القتال فتقتلوا من لا يقاتل، كالنساء، والصبيان، والشيوخ، والمرضى، أو من ألقى إليكم السلم، وكف عن حربكم، ولا بغير ذلك من أنواع الاعتداء: كالتخريب، وقطع الأشجار. وقد قالوا إن الفعل المنفي يفيد العموم. وعلل الإذن بالقتال بأنه مدافعة في سبيل الله، وعلل النهي بقوله: (إن الله لا يحب المعتدين)، أي إن الاعتداء من السيئات المكروهة عند الله لذا ا، ثم يجمل في القتال بأنه: شرع للدفاع عن الحق وأهله، وحماية الدعوة ونشرها.[12]

---

[11] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية** في **الإسلام**، مصدر سابق، ج2، ص380 -381.

[12] رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج2، ص211-212.

وتابعه في ذلك تلميذه محمد رشيد رضا (1865- 1935)، وبين أن القول بأن الجهاد هو قتال المسلمين لكل من ليس بمسلم لإكراههم على الإسلام وإن لم يعتدوا عليهم، ولم يعادوهم، هو زعم من الإفرنج ومقلديهم وتلاميذهم من نصارى المشرق، ثم ذكر جملة من الأدلة على ذلك مثل: ما جاء في سورتي الأنفال والبقرة من آيات تدل على أن غاية القتال منع الفتنة في الدين: أي اضطهاد الناس لأجل إيما م ودينهم وإكراههم على تركه، وقوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (البقرة: 256)، ونص الأمر بقتال من يقاتلنا ويعادينا في ديننا، والنهي عن الاعتداء المحض، ونص تفضيل السلم على الحرب، ووجوب الجنوح إليها إذا جنح العدو، ونص جعل الغرض الأول من الاستعداد للقتال إرهاب الأعداء؛ رجاء أن يكفوا عن الاعتداء، ونصوص أحكام المعاهدين للمسلمين، وتحريم قتالهم ما داموا محافظين على العهد، وقوله تعالى: وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ (الأنفال: 72).[13]

وفيما يخص التقسيم الفقهي للمعمورة ذكر أنه جرى اصطلاح فقهاء المسلمين على تسمية البلاد التي تنتظم في سلك دولتهم، وتنفذ فيها شريعتهم باسم (دار الإسلام، ودار العدل)؛ لأن العدل واجب فيها في جميع أهلها بالمساواة، ويسمون ما يقابلها (دار الحرب)، ولكل منهما أحكام مبسوطة في كتبهم، ويسمى أهل دار الحرب (الحربيين) إن كانوا معادين مقاتلين للمسلمين، و(المعاهدين) إن كان بين الفريقين عهد وميثاق على السلم وحرية المعاملة في التجارة وغيرها، وإن خرج على إمام المسلمين طائفة منهم سموا البغاة، فإن أسسوا حكومة تغلبوا ا على بعض البلاد سموا المتغلبين أو المتغلبة، وتسمى دار الإسلام في مقابلة ذلك بدار العدل.

وتبنى التوجه نفسه عبد الوهاب خلاف (1888- 1956)، مع ذكر أن مناط الاختلاف بين الدارين ليس الإسلام وعدمه، وإنما مناطه الأمن والفزع، فدار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه، ويأمن فيها المسلمون بإطلاق، ودار الحرب هي التي تبدلت علاقا ا السلمية بدار الإسلام بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على

[13] المصدر السابق، ج10، ص307-308.

بلادهم أو على دعو م، وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد غير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان، أو حالوا بينهم وبين بث دعو م، وقام المسلمون بما يجب عليهم من دفع العدوان عنهم وحماية دعو م، وقطعوا علاقتهم بتلك البلاد ، وانقطعت العصمة بينهم، بحيث يصبح أهل البلدين لا يأمن واحد منهم في بلاد الآخر، أما الأمة غير الإسلامية التي لم تبدأ المسلمين بعدوان، ولم تعترض لدعاة الإسلام، وتركتهم أحراراً يعرضون دينهم على ما يشاؤون، ويقيمون براهينهم بما يريدون، فهذه لا يحل قتالها، ولا قطع علاقتها السلمية، والأمان بينها وبين المسلمين ثابت، لا ببذل أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعو م.[14]

ومحمد عزة دروزة كذلك (1889-1984) أكد أن الدفاع ومقابلة العدوان هو المبدأ الذي دار عليه الجهاد، وجعل من ذلك عنواناً لأحد فصول كتاب له، فعرض فيه لآيات القتال، وبين دلالة كل منها، وقال بعد ذلك: "وهكذا من الممكن أن يقال بجزم: إن الأمر بالقتال قد كان بسبب دفع البغي، والعدوان، والمقابلة، وتأمين حرية الدعوة الإسلامية، وكّف الصد عنها".[15]

ومحمود شلتوت (1893- 1963) سار على هذا الاتجاه أيضاً، وفصل في كيفية رفع الإشكالية التي توهم ا ظاهر بعض الآيات في سورة التوبة، كقوله تعالى: قَاتِلُوا الذِين لَا يؤْمِنونَ بِاللهِ ولَا بِالْيوْمِ الْآخِرِ ولَا يحرمونَ ما حرم الله ورسولُه ولَا يدِينونَ دِين الْحق مِن الذِين أُوتوا الْكِتاب حتى يعْطُوا الْجِزْيةَ عنْ يدٍ وهمْ صاغِرونَ (التوبة: 29)، وقوله تعالى: يا أَيها الذِين آمنوا قَاتِلُوا الذِين يلُونكُمْ مِن الْكُفارِ ولْيجِدوا فِيكُمْ غِلْظَةً واعْلَموا أَن الله مع الْمتقِين (التوبة: 123)، وذكر أن الآية الأولى تأمر المسلمين باستمرار مقاتلة طائفة، هذه صفتها (لا يؤمنون بالله... إلخ)، قد ارتكبت مع المسلمين ما كان سبباً للقتال، من نقض عهد، وانقضاض على الدعوة، ووضع للعراقيل في

---

[14] خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية** في **الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، القاهرة: دار الأنصار، 1997، ص75 وما بعدها.

[15] دروزة، محمد عزة. **الجهاد** في **سبيل الله** في **القرآن والسنة**، دمشق: دار اليقظة العربية، 1975، ص71-72.

سبيلها، فهي لا تجعل عدم الإيمان وما بعده سبباً للقتال، ولكنها تذكر هذه الصفات التي صارت إليهم، تبييناً للواقع، وإغراء م مع تحقق العدوان منهم؛ فقد غيروا دين الله، واتخذوا أحبارهم ورهبا م أرباباً من دونه، يحللون لهم بالهوى ويحرمون، غير مؤمنين بتحليل الله ولا تحريمه، وليس عندهم ما يردعهم عن نقض عهد، ولا مصادرة حق، ولا رجوع عن عدوان وبغي، وهؤلاء هم الذين تأمر الآية باستمرار قتالهم حتى تأمن شرهم، وتثق بخضوعهم، وانخلاعهم من الفتنة التي يتقلبون فيها، وجعل القرآن على هذا الخضوع علامة، هي دفعهم الجزية، التي هي اشتراك فعلي في حمل أعباء الدولة، و يئة الوسائل إلى المصالح العامة للمسلمين وغير المسلمين، ويرى في قوله تعالى: ﴿وهم صاغرون﴾، وقوله: ﴿عن يدٍ﴾ دليل لما ذكره، حيث إ ما يقرران الحال التي يصيرون إليها عند أخذ الجزية منهم، وهي خضوعهم، وكو م بحيث يشملهم سلطان المسلمين؛ وتنالهم أحكامهم، وهذا يؤذن بسابقية تمردهم، وتحقق ما يدفع المسلمين إلى قتالهم، ويرى أن هذا المعنى هو الذي يفهم من الآية، ويساعد عليه سياقها، وتتفق به مع غيرها، ولو كان القصد منها أ م يقاتلون لكفرهم، وأن الكفر سبب لقتالهم لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية وأقروا على دينهم .

أما الآية الثانية: ﴿قاتلوا الذين يلونكم﴾ فذكر أ ا ليست واردة مورد الآيات السابقة في بيان سبب القتال وما يحمل عليه، وإنما جاءت إرشاداً لخطة حربية عملية تترسم عند نشوب القتال المشروع فعلاً، فهي ترشد المسلمين إلى وجوب البدء عند تعدد الأعداء بقتال الأقرب فالأقرب؛ عملاً على إخلاء الطريق من الأعداء المناوئين، وتسهيلاً لسبل الانتصار، وهذا المبدأ الذي قرره القرآن، من المبادئ التي تعمل ا الدول المتحاربة في هذا العصر الحديث، فلا تخطو دولة مهاجمة خطوة إلا بعد إخلاء الطريق أمامها، والاطمئنان إلى زوال العقبات من سبيلها، ثم يختم بالقول: "و ذا يتبين أنه لا صلة للآيتين بسبب القتال الذي تضافرت الآيات الأخرى على بيانه".[16]

وقال عبدالرحمن عزام (1893-1976) تحت عنوان: "الحرب المشروعة": "ويظهر من مجموع آيات الكتاب الكريم الواردة في القتال، ومن عمل النبي ﷺ نفسه في سننه،

---

[16] شلتوت، محمود. **القرآن والقتال**، بيروت: دار الفتح، 1983، ص37- 78.

ومن السيرة، وتاريخ حروبه، أن الإسلام لا يبيح حرب الاعتداء. فالإسلام حين أباح الحرب، قد علل هذه الإباحة وحدد المقاصد والأغراض منها، فهي دفع الظلم، واحترام حق الإقامة، والحرية في الوطن، ومنع الفتنة في الدين، وكفالة حرية العقيدة للناس جميعاً، ... فالدعوة المحمدية واضحة المنهج، مستقيمة، ابتدأت بتحريم القتال، فلما ظلم أهلها، واستحال ظهورها بغير دفع القوة بالقوة، أباحته، فلما أدانت به، أمرت أن يكون على أكمل وجه يردي للنصر، فلما كان النصر نادت بأن: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (البقرة: 256).[17]

وذكر مصطفى السباعي (1915- 1964) أن هناك جملة من القواعد تلخص الخطوط العامة لنظام السلم داخل الدولة الإسلامية وخارجها هي:

1- الأصل في علائقنا مع الشعوب جميعاً هو المسالمة والمهادنة، لقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً (البقرة: 208)..

2- وهذا السلم سلم متعاون بناء، لا سلم منكمش منعزل، لقوله تعالى: وتعاونوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى (المائدة: 2)، وقوله تعالى: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (الممتحنة: 8).

3- وهو تعاون يقوم على احترام عقائد الشعوب، وحريا ا، وأموالها، وكراما ا، لقوله تعالي: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (البقرة: 256)، وقول عمر رضي الله عنه: "متى استعبدتم الناس وقد خلقتهم أمها م أحرارا،" وقوله تعالى: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (البقرة: 188)، وقوله تعالى: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (الإسراء: 70).

4- وهو تعاون يحمل على الاستفادة من كل ما عند الشعوب من علم وصناعة وحكمة، لقوله تعالى: فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (الزمر:

---

[17] عزام، عبد الرحمن حسن. **الرسالة الخالدة**، بيروت: دار الفكر، 1969، ص27-76.

17-18)، ولقوله صلّى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها".[18]

ويقرر أن الحرب التي أجازها الإسلام -والتي يعبر عنها بالجهاد- إنما هي حرب لتأمين السلام العالمي، وذلك بحماية الأمة من العدوان الخارجي، ولتأمين الحرية الدينية والعدالة الاجتماعية لجميع الشعوب، وهاتان الغايتان هما اللتان عبرت عنهما الآية بصريح القول: وَقَاتِلُوهُمْ حتى لَا تكُونَ فِتْنةٌ ويكُونَ الدين لِلهِ (البقرة: 193). فدفع الفتنة وهو العدوان، وخلاص الدين كله لله أي: الحرية الدينية لجميع الناس، هما الغاية التي ينتهي عندها القتال في الإسلام.[19]

ومحمد أبو زهرة (1898-1974) بدوره قرر أن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم، بناء على ما ترجح لديه بمقتضى النصوص والاستقراء التاريخي، ثم تعرض لمسألة دار الحرب ودار الإسلام، والدافع وراء هذه التسمية، وما يلزم عنها من توهم أن الأصل هو الحرب، وأجاب بأن هذه التسمية رغم ثبو ا في كتب الفقه، إلا أ ا أتت بحكم الواقع، لا بحكم الشرع، وملخص الواقع الذي فرض هذه التسمية وهذا التقسيم -بحسب ما رأى- أن الإسلام بعد أن ظهر وانتشر، وقاتل المؤمنون الأولون من اعتدى عليهم، وحرروا الشعوب من الملوك الذين أرهقوهم واستبدوا م، أحدث ذلك رد فعل لدى الملوك في أقصى الأرض وأدناها، جعلهم ينظرون لهذا الدين الجديد نظرة عدائية لكونه محرراً للشعوب، وحامياً للحريات والمساواة، وبدأوا يقاتلون المسلمين أينما كانوا، حتى أصبح المسلمون في القرن الثاني الهجري في وسط مذأبة، كل من يجاورهم يروم م السوء، فلم يكن أمام المسلمين إلا مقاتلتهم للمبدأ القرآني: فَمنِ اعْتدى علَيْكُمْ فَاعْتدوا علَيْهِ بِمِثْل ما اعْتدى علَيْكُمْ (البقرة: 194) ، ومن صور الدفاع: الهجوم على العدو الذي يتحين الفرص للانقضاض عليهم، في عالم كان

[18] متن الحديث الذي ورد في كتب السنن المشهورة هو: "الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحـق ا"، أخرجه الترمذي، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وإبراهيم بـن الفضـل المـدني المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه. وقال الشيخ الألباني: ضعيف جدا. انظر: الترمذي، محمـد بـن عيسى أبو عيسى. **الجامع الصحيح سنن الترمذي مذيلاً بأحكام الألباني**، بيروت: دار إحياء التراث العـربي، 1995، ج5، ص51، حديث رقم 2687.

[19] السباعي، مصطفى. **نظام السلم والحرب في الإسلام**، ط2، الرياض: دار الوراق، 1998، ص37.

لا يسير بمنطق الإسلام في السلم، بل كان محكوماً بشريعة الغاب، وهذا لا ينفي أنه قد وجد بعض الحكام المسلمين من تسربل باسم الإسلام لبسط سلطانه.

ثم ذكر محمد أبو زهرة رأيين للفقهاء في دار الإسلام ودار الحرب. ثم اختار رأي أبي حنيفة، وهو: أن مدار الحكم هو أمن المسلم، فإن كان آمناً بوصف كونه مسلماً فالدار دار إسلام، وإلا فهي دار حرب. وقال: إنه الأقرب إلى معنى الإسلام، ويوافق الأصلَ في فكرة الحروب الإسلامية، وإ ا لدفع الاعتداءِ،[20] وفصل رأي أبي حنيفة في دار الحرب، وأن كون السلطان والمنعة لغير المسلمين لا يجعل الدار دار حرب؛ بل لا بد من تحقق شروط ثلاثة: هي ألا تكون المنعة والسلطان للحاكم المسلم، بحيث لا يستطيع تنفيذ الأحكام الشرعية، وشرط المتاخمة، وأن لا يبقى المسلم أو الذمي، مقيماً في هذه الديار بالأمان الأول الذي مكن رعية المسلمين من الإقامة فيها، وعلق بأن هذا الرأي هو الذي يتفق مع اعتبار أن الأصل هو السلم، لأنه لم يعتبر الدار دار حرب إلا إذا تم الاعتداء فعلاً بزوال أمان المسلمين أو بتوقع الاعتداء للمتاخمة، فالمتاخمة من غير عهد يجعل الحرب متوقعة في كل وقت. ولكن اشتراط المتاخمة لتوقع الاعتداء أصبح غير ذي موضوع، لسهولة الاعتداء من الجو بعد اختراع الطائرات والأسلحة التي يمكن استخدامها عن بعد، كالصواريخ العابرة للقارات. فالأخذ ذا الرأي يفرز لدينا نوعاً من أرض لا تدخل -بمقتضى رأي أبي حنيفة- في دار الإسلام ولا دار الحرب، وهي الديار التي لا تتاخم المسلمين ولا يتوقع منها اعتداء، فهذه دار السلم، ينطبق عليها معنى اعتزال المسلمين، الذين لم يثيروا حربا ولم يعقدوا عهداً لبعد الدار.

ثم أكد وجود دار ثالثة هي دار العهد أو الموادعة، وعرض لبعض تعريفات الفقهاء لها، ولبعض النماذج التاريخية لها من عهد الخلفاء الراشدين والأمويين، ثم رأى أن التنظيم الدولي في العصر الحديث يجعل من كل دول المعمورة دار عهد: "وأن يجب أن يلاحظ ان العالم الآن تجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانو ا ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي التزمتها الدول

---

[20] أبو زهرة، محمد. "نظرية الحرب في الإسلام"، **الة المصرية للقانون الدو**لي، مج14 (1958)، ص14 وم ـ ا بعدها.

الإسلامية؛ عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد دار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد."[21]

وهذا الطرح تابعه الباحثون بين مؤيد ومعارض، فمن الذين تبنوا هذا الرأي **وهبة الزحيلي**، حيث رفض تعميم هذا التقسيم للمعمورة في الزمان والمكان، وذكر أن هذا التقسيم الفقهي -والمبني على أساس من الواقع لا الشرع- لم يكن المراد منه أن يجعل العالم تحت حكم دولتين، وإنما جاء هذا التقسيم بحسب توافر الأمن والسلام للمسلمين في دارهم، ووجود الخوف والعداء في غير دارهم بناء على رأي أبي حنيفة، ثم رجح تعريف الشافعية[22] لدار العهد، ووجد أنه يصلح لأن يكون أساساً للعلاقات الدولية الحاضرة بين المسلمين وغيرهم، وقال: "إن ظهور فكرة دار العهد تابع لتطور علاقة الدولة الإسلامية بغيرها، فحينما كانت الحروب قائمة على قدم وساق بين المسلمين وغيرهم، ظهرت فكرة تقسيم الدنيا إلى دارين. فلما استقرت الأوضاع العامة وهدأت الحرب، برزت الحاجة إلى تدعيم العلاقات الطبيعية بين المسلمين وغيرهم، عن طريق المعاهدات، وفي ذلك عود إلى السلام الذي هو الأصل الحقيقي في العلاقات الخارجية في ظل الإسلام."[23]

وهذا ما ذهب إليه فيصل مولوي -نائب رئيس ا لمس الأوروبي للبحوث والإفتاء، مع إبرازه فكرة أن الإسلام لا يعرف الصراع بالمعنى الموجود في الفكر الغربي، والذي يستلزم حتمية القضاء على الآخر، وإنما يأخذ بسنة التدافع من ضمن سنن الله الأخرى، ويستدل على ذلك بالاستقراء التاريخي الذي يؤكد ظاهرتين:

الأولى: إنه كلما كان المشركون في مركز القوة فإ م يعلنون الحرب المادية ضد المسلمين، دف منع الناس من الدخول في الإسلام، وإجبار من أسلم منهم على مفارقته.

---

21 أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1995، ص60.

22 الدار التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه مـن أرضـهم يسمى خراجاً، دون أن تأخذ منهم جزية رقا م لأ م في غير دار الإسلام.

23 الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، ط3، دمشق: دار الفكر، 1998، ص176.

الثانية: أنه كلما كان المسلمون في مركز القوة فإ م يعلنون الحرب المادية ضد الأنظمة الطاغوتية الحاكمة، لتحرير شعو ا المغلوبة على أمرها من هيمنة تلك الأنظمة، لتقرر بنفسها حقها في قبول الإسلام أو رفضه، ولكن بدون ضغط أو إكراه. ويشير الباحث إلى أن الفرق بين الحالتين هو: أنه في الحالة الأولى يتم تطبيق مبدأ الصراع الحضاري بوصفه حتميا وقطعيا، أما في الحالة الثانية فإنه مشروع سعي لتحرير المقهورين من ربقة الظلم والطغيان اللذين يحولان بين الأفراد في تقرير حريا م ومصيرهم، دون أن يعني ذلك قتالاً لغير المسلم، بدليل أنه سيقرر ما يعتقده الأصلح لنفسه، ولا يكره على سواه، أيا كان قراره واختياره، وتاريخ المسلمين حافل بالتعايش مع الآخر الذي يعيش في كامل حريته في ظل دولة الإسلام وسلطا ا، ويرى أنه على هذا يجب فهم بعض الآيات كقوله تعالى: ما يود الذِين كفَروا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ ولَا الْمشْرِكِين أَنْ ينزلَ علَيكُمْ مِنْ خيْرٍ مِنْ ربكُمْ (البقرة: 105) ، وقوله تعالى: ولَنْ ترْضى عنْك الْيهود ولَا النصارى حتى تتبِع مِلتهمْ (البقرة: 120)، فهذه الآيات تفيد -بنظر الباحث- أن سنة الله تعالى قضت بأن يظل ناموس الخلاف والتدافع -وليس الصراع بمفهومه الهيجلي أو الماركسي أو الداروني- مستمرا، بحيث تتعدد ديانات الخلق ومللهم، كما تتعدد لغا م وأجناسهم وألوا م، وأنه لا يمكن أن تتحد هذه الديانات، على معنى أن تعلن تخليها عن أديا ا كلية لتذوب جميعها في دين الإسلام الخاتم بمفهومه الاصطلاحي. ويؤكد أن هذا لا يقتضي الصراع وحتمية الحرب بين أهل الأديان، وإلا لماذا شرع الإسلام أحكام أهل الذمة ومن في حكمهم؟ ولماذا ى عن قتل النساء والصبيان والعباد والزراع وكل من لم يحمل السلاح ضد المسلمين رغم أ م كفار جميعا؟ ولماذا جاء كثير من الآيات القرآنية مستثنية بعضهم من السوء؟ بل إن القرآن ، وهو يصف المعادين، ميز بالجملة بين المخالفين من أهل الديانتين: اليهودية والنصرانية وكذا المشركين، حيث قال تعالى: لَتجِدن أَشد الناسِ عداوةً لِلذِين آمنوا الْيهود والذِين أَشْركُوا ولَتجِدن أَقْربهمْ مودةً لِلذِين آمنوا الذِين قَالُوا إِنا نصارى ذَلِك بِأَن مِنْهمْ قِسيسِين ورهْبانا وأَنهمْ لَا يسْتكْبِرونَ (المائدة: 82)،[24] وبالنسبة للتقسيم الإسلامي نجد الباحث يضيف إليه بعداً

[24] مولوي، فيصل. **الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين**، ط2، بيروت: دار الرشاد الإسلامية، 1990، ص9-17.

جديداً، هو أن الحاكم المسلم هو الذي يحدد دار الحرب ودار العهد، حيث قال: "إنّ دار الحرب مصطلح فقهي استعمله الفقهاء في مرحلة معينة من التاريخ الإسلامي؛ للدلالة على بلاد خارج دار الإسلام، وليس بينها وبين دار الإسلام عهد، وبناء على ذلك فإنّ دار الحرب من الناحية الواقعية لا يمكن أن توجد إلاّ بعد وجود دار الإسلام. وفي هذه الحالة فإنّ الحاكم المسلم في دار الإسلام هو الذي يحدد دار الحرب ودار العهد. ومن ناحية ثانية فإنّ بلاد المسلمين تتفاوت اليوم في اعتبارها دار إسلام أو لا. فالقليل منها كما هو معروف يحتكم إلى الشريعة الإسلامية في أكثر تشريعاته، وأكثرها يحصر التزامه بالأحكام الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية منها، وهناك عدد آخر، ولو كان قليلاً، يرفض الخضوع للأحكام الشرعية حتى في مجال الأحوال الشخصية، وبالتالي فإنّ دار الإسلام بالمعنى الفقهي لا تنطبق على كثير من الدول الإسلامية. لكننا نميل إلى اعتبار جميع البلاد الإسلامية، وهي البلاد التي تقطنها أكثرية إسلامية، نميل إلى اعتبارها دار إسلام بحيث يجب إنزال أحكام دار الإسلام عليها، والسعي لدى الحكّام إلى تطبيق جميع الأحكام الشرعية. وانطلاقاً من هذا الواقع فإننا نعتقد أنّ الدول الإسلامية، أي الحكّام، هم الذين من شأ م أن يحددوا دار الحرب أو دار العهد. وقد اتفق جميع حكّام المسلمين بعد دخولهم في مواثيق الأمم المتحدة على اعتبار دول العالم كلّها دولاً معاهدة وليست دار حرب."[25]

وبحث مسألة دار الإسلام ودار الحرب محمد كامل ياقوت في أطروحته الجامعية، عند بحثه للبعد الأول للشخصية الدولية في النظرية الإسلامية، وهو الإقليمية والانتمائية، وأشار إلى أن تحديد طبيعة الإقليم في الإسلام، والتمييز بين الإقليم الأصلي للدولة والأقاليم التابعة له "الأقاليم المفتوحة"، وكذلك تحديد رابطة الإقليمية والانتمائية -الجنسية-، ووضع الأجانب في النظام الإسلامي، كل ذلك مربوط في الفقه الإسلامي بالقاعدة التقليدية المعروفة بـ "دار الإسلام ودار الحرب"، وأكد على أن تحديد إقليم الدولة في النظرية الإسلامية -دار الإسلام- متوقف على تحديد -دار الحرب-، وهذه

---

[25] انظر قول الباحث على الرابط التالي:
http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?cid=1122528607238&pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar%2FFatwaA%2FFatwaAAskTheScholar

متوقفة على تحديد وضع الحرب في النظرية الإسلامية، وهذا ما دفع الباحث لدراسة الحرب في الإسلام أولاً؛ لمعرفة ماهية دار الحرب بدقة، وابتداء يرفض الباحث النظرية التي تجعل الحرب وسيلة شرعية وأساسية لغاية فرض سيادة الإسلام على كافة البلدان وسائر الأديان، ويصفها بأ ا بالنظرية القديمة المردودة، والمنسوبة إلى الإسلام، ثم حاول وضع نظرية محققة للحرب في الشريعة الإسلامية، بالرجوع مباشرة إلى الآيات القرآنية الخاصة بذلك، وعرضها طبقاً للترتيب الزمني ل ولها دون انتزاعها من سياقها، أو تخير بعضها دون البعض الآخر، ومن نماذج ذلك: يرى الباحث أن أول نص نزل بشأن قواعد الحرب هو قوله تعالى: إِن الله يدافِع عنِ الذِين آمنوا إِن الله لَا يحِب كُل خوانٍ كَفُورٍ * أُذِنَ لِلذِين يقَاتلُونَ بِأَنهمْ ظُلِموا وإِن الله علَى نصْرِهِمْ لَقَدِير * الذِين أُخْرِجوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغيْرِ حق إِلا أَنْ يقُولُوا ربنا الله ولَوْلَا دفْع اللهِ الناس بعْضهمْ بِبعْضٍ لَهدمتْ صوامِع وبِيع وصلَوات ومساجِد يذْكَر فِيها اسْم اللهِ كَثِيرا ولَينْصرن الله منْ ينْصره إِن الله لَقَوِي عزِيز * الذِين إِنْ مكناهمْ فِي الْأَرْضِ أَقَاموا الصلَاةَ وآَتوا الزكَاةَ وأَمروا بِالْمعْروفِ ونهوْا عنِ الْمنْكَرِ ولِلهِ عاقِبةُ الْأُمورِ (الحج: 38-41)، وبين الباحث أن هذا النص قرر حرمات معابد اليهود والمسيحين والمسلمين على الترتيب، بعد ذكره (الصوامع)، وهي مطلق أماكن التعبد دون تخصيص، والنص بعد تسجيله وقوع العدوان على المسلمين، واضطهادهم بسبب عقيد م، وطردهم من ديارهم، رخص لهم في الدفاع عن أنفسهم وعقيد م ضد العدوان القائم، وأكد النص أن الله يؤيد المؤمنين في دفاعهم ضد العدوان، كما أعلن مبدأين متلازمين هما: مبدأ حرية الأديان كافة، ومبدأ الدفاع الشرعي عنهما، وبين النص أهمية هذا المبدأ المزدوج لسلام الإنسانية، وأن تعطيله يؤدي إلى العدوان على الأديان، وإلى انتشار الفساد، كما أكد ذلك نص آخر هو قوله تعالى: ولَوْلَا دفْع اللهِ الناس بعْضهمْ بِبعْضٍ لَفَسدتِ الْأَرْض ولَكِن الله ذُو فَضْلٍ علَى الْعالَمِين (البقرة: 251). أما آيات قتال المشركين في سورة التوبة، والتي هي السند الذي ارتكزت عليه النظرية القديمة المنسوبة إلى الإسلام -كما يقول الباحث- فهي خاصة بالجماعات الوثنية في الجزيرة العربية، التي لم يكن لها عهد يحترمونه، أو قاعدة يلتزمون ا، في الوقت الذي أصبح يشاركهم من ورائهم في دید الدولة الإسلامية الناشئة، عدو آخر أشد خطراً، هو دولتا الفرس والروم فضلاً عن اليهود، فقررت

الشريعة اعتبار الوثنيين وحدة واحدة من حيث المعاملة، مهما تجزأت عهودهم وهدنا م، واتخذت إزاءهم حكمين حاسمين لتصفية وضعهم الشاذ داخل إقليم الدولة الناشئة: الأول: التشدد في مقاتلة الجماعات التي تعودت نقض عهودها لا سيما زعمائهم المحرضين. والثاني: عدم تجديد أو تمديد حالات الهدنة القائمة عهودها حالما تنقضي مددها، ومنحوا مهلة وحيدة يمتنع التعرض فيها لهم حدها أطول الأجلين: أربعة أشهر بعد الحج، أو الأجل الذي تضمنه عهد قائم، وعليهم أن يختاروا خلالها إما الدخول في دين الإسلام، أو الخروج بأموالهم بسلام من دار الإسلام، ورفضهم أيا من العرضين قرينة على إصرارهم على نية العدوان، فعليهم أن يواجهوا الخيار الثالث، وهو المطاردة، فالقتل، شأن كل عصابة محلية مسلحة داخل إقليم الدولة، تخرج عن نظامه، وترتكب جرائم مخلة بأمنها، مع مراعاة ما يلي:

- أن لكل وثني- إذا انقضت المدة ولم يسلم ولم يغادر دار الإسلام- الحق بطلب الأمان والحماية الشخصية؛ لاحتمال أنه لم تسنح الفرصة له ليعي العقيدة الجديدة، أو لم تتح له وسائل الهجرة، وهذا قرره قوله تعالى: ﴿وإِنْ أَحد مِن الْمشْرِكِين اسْتجارك فَأَجِرْه حتى يسْمع كَلَام اللهِ ثُم أَبلِغْه مأْمنه ذَلِك بِأَنهمْ قَوْم لَا يعْلَمونَ﴾ (التوبة: 6).

- أن الأمر بالقتال والقتل ركز على زعماء الوثنين المحرضين على الاعتداء على المسلمين، وهم المسؤولون عن نقض عهودهم مراراً، والهدف من قتالهم هو تجريدهم من وسائل العدوان، وإقناعهم بعدم جدواه، وعزل جمهورهم عن قاد م المضللين لهم، والمحرضين لهم على العدوان، والحاجبين عنهم فهم الإسلام، قال تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمةَ الْكُفْرِ إِنهمْ لَا أَيمانَ لَهمْ لَعلهمْ ينْتهونَ﴾ (التوبة: 12). وقوله تعالى: ﴿وقَاتِلُوا الْمشْرِكِين كَافةً كَما يقَاتِلُونكُمْ كَافةً﴾ (التوبة: 36). فالنص معلل ومسبب ومقيد بغاية محددة هي: ﴿لَعلهمْ ينْتهونَ﴾، وليس ـرد وثنيتهم؛ بل لعدوا م المكرر.

- الشريعة الإسلامية استعملت في نصوص الحرب كلمة "القتل" بمعنى القتال؛ لأنه نتيجته الحتمية، وفيه معنى القصاص، وهذا من البلاغة التعبيرية؛ لأن القتال ضد المعتدين إنما هو إجراء تأديبي لمواجهة أعمال إجرامية من عصابات مسلحة، ولو أُخذَ معنى قوله تعالى: ﴿فَاقْتلُوا الْمشْرِكِين حيْثُ وجدْتموهمْ وخذُوهمْ واحْصروهمْ واقْعدوا لَهمْ كُل مرْصدٍ

(التوبة: 5). بمعنى القتل الحرفي، فإن ذلك لا يستقيم بالأمر بالأسر والحبس، إلا إذا خصص الأمر القتل، وهو ما يؤكده قوله تعالى: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الذِين يقَاتِلُونكُمْ... واقْتلُوهمْ حَيْثُ ثَقِفْتموهمْ... فَإِنْ قَاتلُوكُمْ فَاقْتلُوهمْ (البقرة: 190-191).

وخلص الباحث بعد انتهائه من عرض الآيات الخاصة بقواعد القتال، إلى أن الشريعة الإسلامية لا تجيز الحرب إلا استثناءاً، وفي حالة وحيدة هي الحرب الدفاعية ضد عدوان قائم أو وشيك، ثم لا تجيزها إلا في حدود الدفاع الشرعي، وإن توسعت بمفهوم العدوان ليشمل العدوان على الأقليات المسلمة في إقليم دولة معتدية، بشرط عدم وجود ميثاق بينها وبين الدولة الإسلامية، كما يشمل العدوان مصادرة الدعوة الإسلامية والاعتداء على دعا ا، لأنه اعتداء على حرية العقيدة في ا تمع الدولي، مع احترام مبدأ الحياد الذي تختاره بعض الدول والكيانات إذا التزمت بواجباته.

وعلى ضوء ذلك قرر الباحث أن معنى دار الحرب في النظام القانوني الإسلامي ليست هي المقابل الحتمي (لدار الإسلام)، بل هي النطاق الإقليمي للدولة أو الدول التي تعتدي على الجماعة الإسلامية، أو على إقليم الدولة الإسلامية -دار الإسلام- أو على حرية الدعوة الإسلامية وعقيد ا، ولو في النطاق الإقليمي لتلك الدولة، ولو على فريق من رعاياها هي، فتصبح تلك الدولة بسبب عدوا ا هذا في حالة حرب مع الدولة الإسلامية؛ حتى ينتهي عدوا ا، فتنتهي حالة الحرب معها.

وأما دار الإسلام فهي الدار التي تسودها الشريعة الإسلامية، وهذا التحديد القانوني هو المقابل للتعبير التقليدي بأن دار الإسلام هي الدار التي يكون فيها "السلطان والمنعة للمسلمين أو التي تحكم بسلطان المسلمين".[26]

ومن الذين اعترضوا على طرح محمد أبي زهرة، مصطفى منجود[27] الذي أورد عليه ما يلي:

---

[26] ياقوت، محمد كامل. **الشخصية الدولية** في في **القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية**، القاهرة: عالم الكتب، 1971، ص382-448.

[27] مصطفى، نادية محمد وآخرون. **الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية** في **الإسلام**، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ج4، ص 314 وما بعدها.

أ- أن هذا الرأي لا يبين ما لون هذه الدار، وما موقع الإسلام منها، وهل كل الدول تتفق على قدم المساواة في موقفها من الإسلام والمسلمين؟

ب- التقسيم الفقهي للمعمورة لم يأت من فراغ، بل كان له أصول ثابتة، وقد دفع الفقهاء لهذا التقسيم عاملان:

- وجود عامل دار الإسلام على الحقيقة في القيم والسلوك.

- عزة ومنعة المسلمين داخلها، وقدرة دار الإسلام على التميز -وربما التفوق- دون استضعاف أو وهن.

وعليه يجب البحث أولاً في مدى استمرارية وجودهما؛ إذ بدون وجود هذين العاملين يصبح الحديث عن دار الإسلام ودار الحرب مجرد لغو.

ج- التساؤل عن الدور بمعزل عن وضع الدعوة والموقف منها، والفصل بين النتيجة والأسباب؛ لأن العلاقة مع الدول إنما تتأسس وتبنى على ما أعلنته هذه الكيانات إزاء الدعوة، وإذا توقفت الدعوة أو أوقفت بفعل ضعف المسلمين ووهنهم، فيجدر البحث في أسباب إيقاف الدعوة، ثم كيف يمكن أن يغير إيقافها، وبعد ذلك يتم بحث مفهوم دار الحرب ودار الإسلام.

د- القول أن العالم اليوم تجمعه منظمة عالمية واحدة، أعضاؤها ملتزمون بقانو ا، وعلى الإسلام الوفاء بعهوده والتزاماته باعتبارها دار عهد، يؤدي إلى التسليم بما يلي:

- أن هذه المنظمة وما يصدر عنها لا شبهة فيه في شرعة الإسلام.

- وأن عهودها والتزاما ا لا تتعارض مع الشرع، وإلا ما قبلتها الدول الإسلامية؛ بل وما قبلت الدخول فيها ابتداء، وما طالبها أصحاب هذا الرأي بالتزام بالمبدأ القرآني باحترام العهود والوفاء ا... وكل هذا موضع شك ومراجعة.

من جانبه علق عارف أبو عيد في دراسة له[28] -بعد أن عرض لرأي أبي زهرة-: "وعلى هذا الرأي فإن إسرائيل تعد دار عهد يجب الوفاء لها، فإذا كانت هذه الدار دار

---

[28] أبو عيد، عارف. "الدولة وأركا ا بين الشريعة والقانون"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، ع1 (أبريـل 1984)، ص102.

عهد، فأين هي دار الحرب يا ترى؟"، لكنه -وبمعزل عن ذلك- نص في موضع آخر من دراسته على فكرة جديرة بالعرض، حيث يقول: " إن ما يتصوره رجال القانون الدولي من أن الإسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول ذات سيادة، لكل منها نظامها القانوني، تصور خاطئ. يقول ابن قيم الجوزية: "ودار الحرب دار واحدة وإن تعددت بلادها".[29]

وأخيراً نجد رضوان السيد يحاول التأسيس للأصل السلمي مستنداً إلى ما يسميه المنهج التاريخي لقراءة النصوص من خلال فكرة مفادها: أن الإسلام في بداياته الزمنية الأولى -القرن الأول والثاني للهجرة- كان له رؤيتان فقهيتان: رؤيةٌ دعويةٌ وتبشرية، ورؤية قتالية نضالية، غير أن الرؤية الأخيرة هي التي سيطرت فيما بعد، فحصلت على إجماع فقهي في القرن الثالث الهجري، الأمر الذي أدى إلى ظهور منظومة دار الإسلام ودار الحرب؛ نتيجةً لسيادة الرؤية القتالية للإسلام.

والأساس الذي شيد عليه الباحث هذا الطرح هو انتقاء بعض النقولات التي وردت عن مجموعة من فقهاء القرن الأول والثاني الهجري، وهم سعيد بن المسيب، وعطاء بن رباح، وعمرو بن دينار، وجريج، والفضيل بن عياض، وسفيان الثوري، وأضافة للإمام مالك بن أنس، واستدل عبر تفسيره الخاص لهذه النقول، على أن فرضية الجهـاد -المقصود جهاد الطلب- لم يكن مسلماً ا في تلك الفترة من قبل هذا الفريق من الفقهاء، ثم بين أن هذا الرأي بدأ يضعف في منتصف القرن الثاني؛ نتيجة لقيام معارضة قوية قادها فقهاء، من أبرزهم: إبراهيم بن أدهم، وعبد الرحمن بن عمر، والأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبو اسحاق الفزاري. وهذه المعارضة جعلت الرؤية التبشرية للإسلام تختفي وتتلاشى، وشكلت المستندات، التي نص عليها هؤلاء الفقهاء، نظرة حاكمة لعلاقات المسلمين بالعالم، ثم اكتملت الخلفية الفقهية لمنظومة دار الإسلام ودار الحرب -كما يرى الباحث- بظهور الاتجاه الفقهي الشافعي القائل بأن علة القتال هي الكفر.

[29] المصدر السابق، ص93، والقول الذي استند إليه الباحث ذكره ابن القيم، شمس الدين أبو عبدالله. **أحكام أهل الذمة**، بيروت: دار العلم للملايين، 1401هـ، ج2، ص517.

ويعزو الباحث أسباب تراجع الرؤية التبشرية لصالح الرؤية القتالية لعدة عوامل:

أحدها: الهجوم البيزنطي، واشتداد خطره على بلاد الشام، الأمر الذي وجه اجتهادات الفقهاء لتلائم الحاجة التي قامت في ظل هذه الأخطار، والثاني: التطور الذي حول الدولة الإسلامية إلى إمبراطورية، وتطورت وظيفتها بالنسبة للعالم تبعاً لذلك، ويظهر ذلك جلياً من خلال إطلاق الخلفاء الأمويين والعباسيين على أنفسهم لقب "خليفة الله"، وتوجيه آيات الاستخلاف والإظهار لتعني استخلاف وهيمنة خلافة المسلمين على العالم بقيادة الخلفاء، مما أثر في توجيه سياسة الدولة الإسلامية الخارجية.

ثم يعرض الباحث للنظرة الفقهية التي نشأت لعلاقة المسلمين بالعالم، وهي مسألة دار الإسلام ودار الحرب، فمعنى دار الحرب الذي قال به فقهاء الحنفية، بأ ا الدار التي تسود فيها أحكام الكفر، والتي لا يتمتع فيها مسلم أو ذمي بالأمان الأول الذي كان يتمتع به، أرسى ظلاله على مسألة الجهاد واستمراره، لمواجهة العدائية السائدة في دار الحرب والتي تفهم من تعريف الحنفية، وهي العدائية التي جعلت المالكية يقولون بوجوب الهجرة منها إلى دار الإسلام حين يتعذر الجهاد.

وعبر استعراض التاريخ الإسلامي حتى أواخر القرن الماضي، يبين الباحث التحديات والمتغيرات التي واجهت كلا من مفهوم دار الحرب، ودار الإسلام، ومفهوم الجهاد، بسبب انحسار الإمبراطورية الإسلامية، والمخارج والحجج التي اضطر الفقهاء لتقديمها؛ للحفاظ على هذين المفهومين، والحفاظ على الشعور بالتفوق الإسلامي، كاللجوء إلى مبدأ الهدنة وتجديدها كل عشر سنوات، وتفعيل الجهاد عند التمكن، فإن استحال يلجأ إلى الهجرة، وقبول دور وسطية كدار الهدنة. غير أنه -وفي وقت لاحق من العصر الحديث- لم يعد بالإمكان اللجوء لهذه المخارج، ففي معاهدة كوجك كينارجه 1774 بين الروس والسلطان العثماني، تم التنازل عن جزء من دار الإسلام، وهو شبه جزيرة القرم، وتعثر أمر الهجرة من الهند والجزائر بعد احتلالهما، وحين قامت حركات التحرر الإسلامية لم يكن دف العودة للانتماء لدار الإسلام؛ بل لصالح الدولة الوطنية والقومية، ثم الدخول في النظام الدولي الجديد الممثل بعصبة الأمم ثم

الأمم المتحدة، وإن جرت محاولات لإيجاد بدائل، كالجامعة الإسلامية، فتعذرت، فلجئ إلى فكرة المؤتمر، وهكذا انتهى نظام دار الإسلام رسمياً بإلغاء الخلافة عام 1924 بعد سقوط طرفي الثنائية التاريخية: الجهاد والهجرة. وبعد الهجمة الأوروبية على الدولة الإسلامية لم يعد ممكناً الحديث عن التميز على أساس التفوق الإسلامي، غير أن فكرة الهوية الإسلامية عادت إلى الظهور منذ العشرينات من القرن الماضي، واستتبت في الستينات والسبعينات، وظهر اتجاه يمثله المودودي، وسيد قطب، يصران فيه على ضرورة استعلاء المسلم. ويرى الباحث، أي رضوان السيد، أن هذه الرؤية معادية للعالم، وعاجزة عن فهمه واستيعابه، وأنه من الأفضل الاستفادة من تجربة المسلمين في القرن الأول والثاني، والعودة إلى إسلام الدعوة، ليعود العالم لنا.

غير أن ما يعيب هذا الطرح الذي قدمه الباحث في دراسته هذه، هو فساد الأساس الذي بني عليه، من أن الجهاد قضية اجتهادية لم يكن مسلماً بفرضيتها في القرن الأول والثاني، وقد نقض عبد الله الكيلاني هذا الطرح،[30] وبين بطلان تفسيرات الباحث للنقولات التي وردت عن بعض فقهاء السلف في تلك الفترة، وبين أنه لا يوجد في هذه النقول ما يسعف الباحث في بناء النتيجة التي توصل إليها، والتي كانت الأساس التي بنى عليها دراسته.[31]

وبمقارنة دوافع القتال عند الاتجاهين ينحصر موضع الـ اع بينهما في حالة واحدة هي: قتال من لم يعتد على المسلمين، ولم يمنع دعا م من التبليغ دون دفع للجزية، أو الدخول في هدنة.

فالاتجاه الأول يوجب ذلك لاحتكامهم لغير شرع الله، والاتجاه الثاني لا يجيز قتالهم لأنه لم يرتكبوا ما يوجب القتال.

---

[30] الكيلاني، عبد الله زيد. "نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد"، **مؤتة للبحوث والدراسات**، مج19، ع6 (2004)، ص167- 168.

[31] السيد، رضوان. "منظومة دار الحرب ودار الإسلام: ظهورها وزوالها، قراءة في العلائق بين الفقـه والسياسـة والتاريخ"، **مجلة منبر الحوار**، ع35 (شتاء-ربيع 1998)، ص9-21.

ثالثاً: الدعوة هي الأساس الذي يحكم العلاقة بين المسلمين بغيرهم.

وعلى أساس هذا الاتجاه يقسم العالم إلى دار دعوة ودار استجابة. وقد ذُكر في التمهيد رأي سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الذي نادى بوجوب تأسيس مسألة التصنيف الفقهي للمعمورة على الأصل الذي يربط علاقة المسلمين بغيرهم، باعتبارها فرع منبثق عن هذا الأصل، فيوجب رد الفرع للأصل، وربط التصنيف بالتأسيس وعدم الخلط بينهما، وقرر أن الرأي الفقهي الذي يجعل من الأمان والخوف مناطاً لتعريف الدار أو للتمييز بينها، يخلط بين قضية التقسيم الأصلي، والتقسيم الفرعي، ويجعل تأثير العلاقة على التقسيم الفرعي لغير دار الإسلام شاملاً للتقسيم الأصلي، ويدلّل على عدم منطقية هذا الرأي بحالة مكة، فمكة المكرمة كانت دار حرب، ولم تعدْ دار إسلام إلا بعد الفتح وجريان الأحكام، رغم أنه سبق الفتح حالة من الأمان بمقتضى صلح الحديبية والموادعة، إلا أن ذلك لم يؤثر على وصفها كدار حرب، كما ينتقد الآراء الفقهية المعاصرة التي تؤسس العلاقة على اتجاهات آحادية من حرب وسلم؛ لأن ذلك ينافي الرؤية الكلية، فالحرب حالة استثنائية، واعتمادها كأصل للعلاقات الدولية يعني التوسع فيما يعتبر دار حرب، وإهمال علاقات التعاهد وتقليصها عبر التشدد في شروطها، واعتبار السلم هو الأصل يوسع من دار الإسلام، ويوسع من علاقات التعاهد عبر تأويل شروطها، وإعدام دور الحرب، ويدفع إلى الاسترخاء وعدم الفاعلية، ولا يحقق معاني خيرية الأمة ووظيفتها الحضارية المتمثلة في الدعوة، ومن هنا يرى أن التأسيس الصحيح للعلاقات الدولية يجب أن يكون قائماً على الدعوة التي تجعل من الإنسانية كلها محل خطاب، وتجعل العالم -بحسب الرؤية الإسلامية- داراً واحدة (دار الإنسانية) إلا من أبى، واختار أن يكون خصماً (حربياً)، وهذا التأسيس ينسجم مع العقيدة وحقيقة الشريعة، وينسجم مع مفاهيم الأمانة والتكليف والاستخلاف والعمارة[32]

ومن الذين أبرزوا أصالة الأساس الدعوي محمد مهدي الآصفي؛ إذ بين أن التصنيف الإسلامي الثلاثي للعالم -دار إسلام ودار حرب ودار عهد- هو من الثوابت الفقهية، ولا خلاف بين الفقهاء في أصل التقسيم، وإن اختلفوا في تعريف هذه الدور

---

[32] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية** في **الإسلام**، مصدر سابق، ج2، ص372 وما بعدها.

بسبب اختلاف المعيار أو الأساس المُتخذ للتقسيم، وهذا ينحصر في أساسين: أساس سياسي وأساس دعوي.

أ- الأساس السياسي: وهو مرتبط بالسيادة، وعلى أساسه تكون دار الإسلام كل منطقة تخضع لسيادة الإسلام سياسياً وإدارياً، وتجري فيها الأحكام والحدود الشرعية، ودار الحرب هي كل منطقة تخضع لسيادة الكفر ويحكمها الكفر، وإن كانت من قبل دار إسلام كفلسطين، ودار العهد هي التي تخضع لسيادة الكفر، إلا أن المسلمين يحترمون هذه السيادة؛ نظراً للعهد المبرم بينهم وبين الأنظمة الحاكمة لها، بخلاف سيادة دار الكفر التي لا تحترم.

ب- الأساس الدعوي: ودار الإسلام بحسب هذا الأساس هي كل بلد امتدت إليه الدعوة، وأصبح وجود المسلمين فيها كبيراً -وإن لم يكونوا الأكثرية- ويمارسون فيها شعائر دينهم. ويشترط الباحث هنا أن تكون الدعوة بارزة في هذه البلاد وغير مستهلكة بين سائر الدعوات والاتجاهات، كما هو الحال في فرنسا وبريطانيا، وفي المقابل تكون دار الكفر هي البلاد التي لم تمتد إليهل الدعوة، أو لم يكن لامتدادها بروز ووضوح، أما دار العهد فهي البلاد التي لم تمتد إليها الدعوة، ولكنها دخلت معنا في عهود واتفاقات متبادلة تتضمن حرمة السيادة من الطرفين.

وبمقارنة التقسمين بين الباحث أنه على التقسيم الأول تبرز أنواع من البلاد لا تدخل في أي من دار الإسلام أو دار الكفر، فكل البلاد ذات الأكثرية الإسلامية لكنها لا تخضع للسيادة الإسلام لا تعد دار إسلام، سواء أكان يجري حكمها بنظام كافر بصورة غير مباشرة، مثل تركيا العلمانية والمساحات الإسلامية في يوغسلافيا، ودول آسيا الوسطى وغيرها، أو يحكمها كيان كافر بصورة مباشرة مثل فلسطين، وهي أيضاً لا تدخل في دار الكفر، باستثناء حالة الحكم المباشر من قبل الكافر كفلسطين، أما ما تبقى فلا يدخل في تعريف أي من الدارين، أما بحسب التقسيم الدعوي فيدخل كل ما ذكر مباشرة في دار الإسلام لوجود الأكثرية الإسلامية فيها.

وحول الآثار المترتبة على هذا التقسيم: رأى الباحث أن هذا التقسيم لم يكن

تقسيماً نظرياً محضاً؛ لأن الفقهاء ذكروا آثاراً فقهية عدة تترتب على اختلاف الدور، كأحكام اللحوم والجلود الموجودة في دار الإسلام مما يصح أكلها والانتفاع ا، وكأحكام الالتقاط، فالطفل اللقيط في بلاد المسلمين يحكم عليه بالإسلام، بخلاف لقيط دار الكفر، وكذلك أحكام الهجرة؛ إذ تجب الهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام إذا تعذر على المسلم إقامة الشعائر الإسلامية فيها، وأيضاً يجب الدفاع عن دار الإسلام إذا تعرضت لهجوم من قبل الكفار، وبالنظر إلى هذه الأحكام يرجح الباحث اتخاذ الأساس الدعوي في رسم خارطة العالم السياسية للعالم، حيث لا يجد للعامل السياسي دوراً في هذه الأحكام الفقهية، فاللحوم والجلود مرتبطة بالأكثرية المسلمة، ولا علاقة لها بالسيادة الإسلامية، وكذا الحال بالنسبة للالتقاط، فهي أيضاً مرتبطة بالأكثرية المسلمة، وعليه إذا تم العثور على طفل في القدس العربية لا نحكم بكفره، وإن كانت القدس خاضعة للنفوذ الإسرائيلي، وأيضاً الهجرة، فهي ترجع إلى غلبة الكفر على هذه البلاد، وأما الدفاع فقد وردت النصوص عن الدفاع عن بيضة الإسلام، وهذه لا علاقة لها بالسيادة الإسلامية فلو تعرضت تونس مثلاً لغزو دولة كافرة فيجب الدفاع عنها رغم أ ا لا تخضع للنفوذ الإسلامي بالمعنى الشرعي الدقيق لهذه الكلمة.

لكن ومن جانب آخر -يذكر الباحث- أحكاماً متعلقة بالتقسيم على الأساس السياسي لا يمكن تجاوزها أو إغفالها، أهمها: أحكام المرابطة وأحكام الاستئمان، إلا أنه أكد أنّ الأساس الدعوي يبقى هو الأكثر والأوسع استخداماً في الفقه الإسلامي.[33]

وينحى هذا المنحى أيضا عبدالله الكيلاني، ويؤكد على وجوب اتخاذ الدعوة أساساً للعلاقة بين المسلمين وغيرهم، باعتبار أن هذا أقرب لروح الشريعة ومقصد الجهاد من ناحية، كما يتواءم مع أوضاع الدول الحديثة وعصر المنظمات الدولية، وقوانينها التي كفلت حقوق الإنسان وحريته باختيار المعتقد الديني، ويدعو لاعتماد المنهج الإسلامي أساساً للعلاقات الدولية؛ لتميزه وأفضليته لحفظ السلم العالمي، مقارنة بالمناهج المتبناه كأسس للعلاقات الدولية في علم السياسة في العصر الحديث، وهما:

---

[33] الآصفي، محمد مهدي. "الجهاد المشروع وضوابطه الأخلاقية والقانونية: مقاربات تنظرية فكرية"، **مجلة الحيـاة الطيبة**، ع10 (صيف 2002)، ص32-36.

منهج المدرسة الواقعية، ومنهج المدرسة المثالية. فبين أن المدرسة الواقعية ترى أن الصراع هو أساس للعلاقات بين الدول القومية، والأولوية هي للسعي وراء توازن القوى، وأن الدول تحدد سياسا ا بناء على مصلحتها دون النظر للقيم والأخلاق، فلا يمكن -بحسب هذا المدرسة- وصف السياسة الدولية بأ ا أخلاقية أو غير أخلاقية، وأما المدرسة المقابلة وهي المدرسة المثالية الليبرالية، فهي تؤمن بوجود قيم مطلقة للخير والشر، لا تختلف باختلاف الدول، ويجب أن تكون وجهة لسياسات الدول، كما ترى إمكانية التعايش بين الدول بشروط أهمها قيام أنظمة ديمقراطية، ووجود منظمة دولية، وقوانين دولية تمنع الدول الكبيرة من الاعتداء على الدول الصغيرة، وتعاون اقتصادي بين الدول. وأشار الباحث إلى أن أنصار المدرسة الواقعية يشككون بجدوى ما تنادي به المدرسة المثالية، لأن حقيقة القوانين الدولية لا تعدو مجرد غطاء يغلف به صراع القوى، فعند غياب توازن القوى سيعمل حتماً على انتهاكه، وفرض شروطه عبر استخدام القوانين الدولية بالطريقة التي تخدم مصالحه.

ثم أوضح الباحث أن تميز المنهج الإسلامي يأتي من جمعه للمثالية والواقعية في آن واحد، ومن الأمثلة التي ساقها الباحث للتدليل على ذلك: أن الإسلام أجاز الحرب إذا قامت دواعيها، لكنه -وفي الوقت نفسه- وضع أحكاماً لحماية المدنيين، وأعطى للمحارب حق أخذ الأمان بموجب قوة القانون الإسلامي، وليس بموجب توازن القوى، وأجاز الهدنة مع أعدائه، وأوجب احترامها، لكنه أيضاً أمر بوجوب الحيطة والاستعداد الدائم لهم، وشرع المعاهدات كأداة لتنظيم العلاقات الدولية، وقيدها بقيم أخلاقية تحمي كرامة الإنسان وحقوقه، منتصراً كان أم غير منتصر، لكن صلاحية هذا المنهج، ليكون أساساً عالمياً للعلاقات الدولية، تعترضه إشكالية مفهوم داري الإسلام والحرب، ومن أجل حل هذه الإشكالية قام الباحث بدراسة ثلاث مسائل: الأولى: طبيعة العلاقات الممكنة بين الدول، وأثرها في سياسة الدول الخارجية، وأثبت تفوق المنهج الإسلامي في ذلك من خلال نصوص قرآنية، تبين أن نظرة الإسلام للعلاقات الممكنة بين الدول تقوم على أساس التعاون والتشارك، مع عدم إغفال أهمية القوة في حماية الحقوق، ويقترب منه منهج المثاليين، الذين يؤكدون على أهمية القانون والقيم

الأخلاقية لتنظيم العلاقات الدولية، أما المنهج الواقعي فمؤسس على الهيمنة، وافتراض الصراع والتهديد الدائم. والثانية: عهد المنظمات الدولية وأثره في تحديد طبيعة العلاقات الدولية، حيث عرض الباحث للدوافع وراء إنشاء عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة من بعدها، وأشار لأهمية هذه التنظيمات، لا سيما فتحها الباب الات من التعاون بين المسلمين والقوى الفكرية في الغرب، وهذا التعاون ضرورة ملحة؛ لأنه يتيح ا ال للعمل الدعوي في بلاد الغرب من ناحية، ويساعد على مواجهة حملات الكراهية التي تريد قيادة العالم للصراع من ناحية أخرى. والثالثة: نظرة الفقهاء المعاصرين إلى العالم، وتقسيم بلاد العالم إلى: (دار استجابة ودار دعوة)، في مقابل (دار إسلام ودار حرب) عند السابقين من الفقهاء: فقد عرض الباحث بداية لكيفية تأثر الفكر الإسلامي في بداية القرن العشرين بالواقع السياسي في فترات الضعف بعد ا يار الخلافة العثمانية، واحتلال أجزاء كبيرة من بلاد الإسلام، فصدرت تعريفات لدار الإسلام بلا دليل؛ من أجل تسويغ الواقع، وتقليص مسؤولية الأمة بوجوب الدفاع، عبر تقليص البلاد التي تدخل جغرافياً ضمن نطاق مفهوم دار الإسلام.

ثم عرض الباحث للتقسيم الفقهي للدور وضوابط كل منها، كما أشار إلى الاتجاهات الفقهية المعاصرة، ثم بين رأيه الخاص، فقال إن هذا التقسيم وإن كان مرتبطاً بأحكام شرعية مثل: حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، وأحكام الجهاد، وحكم اللقطة، إلا أن هذه الأحكام يمكن أن تتجزأ اليوم، وأن البلاد التي لا يصدق عليها وصف دار الإسلام يجدر تسميتها اليوم دار دعوة في مقابل دار الاستجابة التي هي دار المسلمين، باعتبار أن هذه التسمية أقرب إلى غاية الجهاد، وترفع وهم إعلان الحرب على هذه الدول، كما أن الكفار هم مادة الدعوة بدلالة ما رواه عبد الرزاق في مصنفه: "بعث النبي صلّى الله عليه وسلم سرية إلى خيبر فأفضى القتل إلى الذرية، فبلغ ذلك النبي صلّى الله عليه وسلم ، فقال: ما يحملكم على قتل الذرية؟ قالوا: أليس أولاد مشركين؟ قال: أوليس خياركم أولاد المشركين "[34]، ولأن التعرض لدار

[34] الصنعاني، عبدالرازق بن همام الحميري. **المصنف**، بيروت: المكتب الإسلامي، ج5، ص203.

الإسلام والكفر قليل الفائدة -كما نص عدد من الفقهاء- لأن العصمة للمسلم في كل مكان، والكافر يعصم دمه وماله ب الأمان.[35]

رابعاً: أدبيات في العلوم السياسية أبرزت أهمية تفعيل دار العهد.

أبرز محيي الدين محمد قاسم في أطروحته الجامعية صلة التقسيم الإسلامي للمعمورة -دار الحرب ودار الإسلام ودار عهد- بالقانون الدولي الحديث، باعتبار أن التقسيم الإسلامي للمعمورة هو في أساسه قاعدة قانونية داخلية ملزمة فقط للدولة الإسلامية، ينظم هذا التقسيم سيادة الدولة الإسلامية -دار الإسلام- واختصاصها الإقليمي على رعاياها وإقليمها من جانب، وينظم من جانب آخر، العلاقات التي تربط دولة دار الإسلام مع الدول الأخرى، باعتبارها كيانات قائمة وموجودة، وبمقتضى هذا الوجود لابد وأن تنشأ علاقات متنوعة -سلم، حرب، تعاهد، تجارة- بين هذه الكيانات ودولة دار الإسلام، وبالنظر إلى ما تنظمه من روابط دولية، فإ ا تكتسب وصف القاعدة الدولية، بصرف النظر عن مصدرها أو عن المخاطب ا، كما يشير الباحث إلى الرأي الذي يكيف هذه القاعدة على أ ا من قواعد القانون الدولي الخاص باعتبار أ ا تنظم علاقات الأجانب بدار الإسلام ورعاياها، وعلاقات هؤلاء بالوحدات الأجنبية، فهو مصطلح فني صنعه الفقهاء -في وقت كانت الحرب أمراً واقعاً من كافة الدول المحيطة- بغرض التميز وحكم علاقات الأفراد الذين ينتمون إلى وحدات مختلفة، أي تنظيم العلاقات ذات العنصر الأجنبي، وليس لهذه القاعدة صلة بتكييف علاقة دار الإسلام بدار الحرب؛ فتلك لها قواعد قررها الفقه الإسلامي في فقه السير.

وركز الباحث على هذا المضمون لمصطلحي دار الحرب والإسلام، الذي يظهر الاعتراف الفقهي للأفراد ببعض الحقوق والرعاية في غير موطنهم، وعلى الدور الذي تلعبه دار العهد، التي نشأت بموجب المرونة والتنوع في سياسة دار الإسلام، التي سمحت لها بإقامة علاقات معينة مع بعض الدول -دار العهد-، حيث كانت تقبل احتفاظ هذه

---

[35] الكيلاني، عبدالله زيد. "تطور العلاقات بين الدول من (دار إسلام ودار حرب) إلى (دار استجابة ودار دعوة) في عصر المنظمات الدولية"، مصدر سابق، ص11-31.

الدول بجيوشها وإدارا ا ورؤسائها وحريا ا الدينية، مقابل الاعتراف بسلطان الإسلام، ـدف إحاطتها بدول صديقة وحليفة، وتقوم بدور الحاجز بين الدول المتصارعة، كما تقوم بمهام التواصل الإنساني والحضاري، مستندا إلى رأي الماوردي والفراء في أن الدار التي احتفظ أهلها بملكية أرضها، ولم يظهر عليها المسلمون، ليست ـذا الصلح دار إسلام، مثلما لا تبقى على أصلها دار حرب، ويؤكد على صفة دار العهد وغايا ا من خلال تقديم ثلاثة نماذج تاريخية لها هي: نموذج دار العهد المحايدة حالة النوبة، ونموذج دار العهد الحاجزة حالة أرمينية وقبرص، ونموذج دار العهد الحليفة حالة الأتراك.

وأشار الباحث إلى تميز فكرة الحدود الإسلامية -والتي تسمى بالثغور- عما عرفته باقي الأمم والحضارات، فالحدود أو الثغور في الإسلام كانت تعتبر مراكز حضارية وثقافية متقدمة، بالإضافة إلى كو ا مراكز سياسية وعسكرية، وكانت تبرز روح الحضارة الإسلامية في حب الجهاد والفروسية والعلم والحضارة، في حين أن فكرة الحد عند الغير لم تتعد كو ا حدوداً حربية للحماية، وحاجزاً في طريق الاتساع، والمعنى الأخير هو ما طغى على فكرة الحدود في العصر الحديث، عصر الدولة القطرية.

ثم بين الباحث الصلة بين التقسيم الإسلامي للمعمورة -وإن كان في أصله قاعدة إسلامية داخلية- والتنظيم الدولي الحديث، حيث كان له أثر واضح في إرساء الدعائم الأولى للقانون الدولي العام بـتأثيرها المباشر على القواعد التي ربطت بين أمراء المسيحية، والتي تطورت فيما بعد لتصبح قواعد قانونية دولية، فالتنظيم الدولي الحديث ذو الطابع الأوروبي، ساهمت في تشكيله عدة عوامل منها نشاة الدولة القومية، والإصلاح الديني، والكشوف البحرية، وأيضاً ساهم في صنعه الضغوط الخارجية المعادية، ممثلة بالعلاقات الإسلامية الأوروبية، والتي أوجدت رد فعل لدى الجماعة الأوروبية. ويشير الباحث إلى الدور الذي لعبته الدولة العثمانية وانتصارا ا، ودور سياسة سليمان القانوني التي وطدت لنوع من التوازن الدولي مع الدول الأوروبية الكبيرة، والآخذة في الظهور؛ شعوراً بقوميتها. ثم تكونت الأسرة الدولية من الدول الأوروبية المسيحية، في مقابل الإسلام التركي في أوروبا الشرقية، فالقانون الدولي الحديث، والذي أساسه صلح وستفاليا، كان مؤتمراً لصالح الوحدة المسيحية بين

الولايات الألمانية ولويس الرابع عشر في معاداة الإسلام كما أعلن السلطان العثماني الذي دعي إليه فأبى.[36]

وقد أكد **عز الدين فودة** بدوره أن السياسة الإسلامية مع البلاد ا اورة لم تكن سياسة قهر وغزو واحتلال -باستثناء الحال مع الرومان والبيزنطيين- وأن هذه السياسة في معاملة أهل تلك البلاد على قدم المساواة واحترام شعائرهم وسياد م على ممالكهم وقبائلهم، هي التي ساعدت على أن تصبح هذه البلاد مواطن لهم، وقد استدل على ذلك من خلال محورين: الأول دراسة الدور الذي لعبته سياسة دار العهد مع الكيانات الواقعة حول المناطق الحدودية الفاصلة، والثاني: الدور الذي قامت به -الثغور الإسلامية- كمراكز للتواصل والجذب الحضاري والثقافي إضافة لدورها العسكري.

أما بالنسبة للمحور الأول وهو سياسة دار العهد، فيذكر الباحث أن مسألة دار العهد لم تكن موضع تحديد دقيق في كتب الفقه الإسلامي، وبين أن هناك فرقاً بين دار العهد ودار الصلح، وبين ما هو ضرب من التقسيم المالي يفرض على بعض الأرضين، التي صولح أهلها عليها، وهي جزء من دار الإسلام، وعليه فهناك فرق بين الاستيلاء على الأرض، وما يفرض عليها من خراج أو فيء، والتي صولح عليها أصحا ا وهي داخل دار الإسلام وتجري عليها أحكامه وبين البلاد التي صولح عليها أهلها وحكامها، بحيث بقيت على ذمتها وشعائر دينها، ولم تصر من دار الإسلام، وأن هذه هي المقصودة بدراسته. وبين الباحث أن التناقض والغموض الموجود بين آراء الفقهاء بشأن دار العهد، يمكن إزالته باستقراء الأحداث، والوثائق التاريخية للمؤرخين والجغرافيين والرحالة العرب، والتي يتبين منها ماهية دار العهد، ويظهر ذلك بجلاء بمراجعة السياسة الحدودية التي اتبعها الأمويون، ومن جاء من بعدهم من العباسيين، وكذلك الدولة العثمانية، ويتضح من ذلك:

- أن الدولة الإسلامية لم تتبع مع بعض الكيانات والملوك في آسيا الوسطى وأفريقية سياسة الحرب التي اتبعتها مع الروم بلا هوادة، والتي تفرض أنه لا سبيل

[36] قاسم، محيي الدين محمد. **التقسيم الإسلامي للمعمورة**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.

للتفاهم مع العدو في دار الحرب، إما لتمسكه بدينه تمسكاً يقوم على العداء للإسلام، وإما لثبات دعائم حكومته ثباتاً لا سبيل لتقويضها إلا الحرب ، بل اتبعوا سياسة التعاون التي تحرص على موالاة هذه البلاد وصداقتها على أساس احتفاظها ببعض من شخصيتها المستقلة، والوضع القانوني لدار العهد هو التحالف من أجل الاستقرار والأمن لدار الإسلام، وأمن ا موعة ا اورة أو المتاخمة، التي طبق عليها مركز خاص سمي بدار العهد، وهو أشبه ما يكون بالمفهوم الروماني للبلاد الحليفة والصديقة.

- ليس المقصود من التعاهد مع دور العهد هو إخضاعها لأحكام الإسلام الدينية والسياسية، أو أ ا تصبح بمثابة العراق وخراسان والشام ومصر.

- النماذج التاريخية تؤكد نجاح سياسة دار العهد، فقد نجحت نجاحاً عظيماً مع الترك حتى أصبح الترك عنصراً هاماً في الدولة، وأصبحت بلادهم سداً منيعاً في وجه من وراءهم؛ بل أصبحت منطقة وسطى -حكماً وفقهاً- ي لها الترك فيستحيلون فيها إلى رعايا مسلمين، كذلك نجحت بدرجة أقل سياسة دار العهد التي عقدها المسلمون مع الأرمن، حيث تعاون الأرمن في الدفاع عن الحدود الشرقية للدولة الإسلامية ضد الروم، وعاو م المسلمون في الدفاع عن حدودهم الشمالية ضد الخزر، وكيف شجع المسلمون الأرمن على الاستقرار بريف الحصون الثغرية ليقوموا بأعمال التجارة والمصالح المدنية بينهم وبين الروم.

أما بالنسبة للمحور الثاني، وهو السياسة الإسلامية التي جعلت من الثغور الإسلامية كمراكز للتواصل الحضاري، حيث قدم الباحث توصيفا تاريخيا لما كانت عليه الثغور الإسلامية، وبين الحال الذي كانت عليه من حيث المواقع والإدارة والأهداف، ومن يقطنها من الجنود، وأشار للدور الذي لعبه المتطوعة -لاسيما العلماء- في تحويلها لمراكز علم وحضارة، وأكد الباحث أن هذا المعنى للحدود لم تعرفه بقية الحضارات لا قديماً ولا الدولة القطرية الحديثة، حيث تقتصر فكرة الحدود على كو ا حواجز أمنية ودفاعية.

وتجدر الإشارة إلى أن الباحث يرى أن التقسيم المتداول للمعمورة بين دار إسلام

ودار حرب هو عمل فقهي للضرورات التي استلزمها الجهاد والدفاع عن العقيدة، وما ينبني على ذلك من تفريعات وأحكام في حكم اختلاف الدارين، وسيادة كل منهما سيادة إقليمية بالاعتراف بالحالة الفعلية في تقرير سلطان وسيادة كل دولة –إسلامية أو غير إسلامية- على ما يقيمون في إقليمها وداخل حدوده[37].

خاتمة

وفي ختام هذا العرض لأدبيات الباحثين وتوجها م المختلفة في هذه المسألة، نجد أنه يبرز للقارئ عنوان رئيس شبه متفق عليه هو: شرعية المراجعة المنهجية لهذا التقسيم، وأن الموروث الفقهي والنصوص الشرعية لا تنافي ذلك، وقد أبرز الباحثون العديد من النقاط التي يجب الالتفات إليها، وبحثها، وتفعيلها، بحيث يتم استخراج تصور كلي لنظرة النصوص الشرعية للعالم وتقسيماته الإسلامية، ولعل من أبرزها قيمة الدعوة وأثرها الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم.

واتخاذها أساساً للتقسيم يرفع العديد من الإشكاليات، لموافقته مقاصد الشرع وطبيعة الرسالة، وموافقته منهج الإسلام وواقعيته، الذي وإن كان لا يتبنى فكرة الصراع للقضاء على الآخر، ولكن يأخذ بسنة التدافع، كما يأخذ بسنة التعارف والتعاون والتعايش، ولكل سنة ضوابطها ووشروطها ودواعيها ومنظومتها من القيم الإنسانية الثابتة، فلا تنفي إحداهما الأخرى، فلا سلم دائم ولا حرب دائمة، بل هي دعوة لها متطلبات ومقتضيات.

كما أن هذا التقسيم يستجيب لضرورة الالتفاف لحجم القطاع السكاني الإسلامي عند الحكم على الدار وتوصيفها، وهذا يوجب منا الاهتمام بالجاليات الإسلامية في الغرب، وبالفقه الخاص ا، ودعمها بالصورة التي تفعل من دورها لتصبح صورة للفتح والظهور في هذا العصر، وهذه حقيقة بدأ يدركها خصوم الإسلام، وبدأوا يحذرون مثلاً من أسلمة أوروبا، مما يوجب مضاعفة الجهد.

---

[37] فودة، عز الدين. "نظرية الحدود ودار العهد في الإسلام"، **مجلة شـؤون عربيـة**، ع86 (حزيـران 1996)، ص124-134.

ومن ناحية أخرى يستجيب هذا التقسيم لأثر التغيرات المعاصرة -كظهور المنظمات والقوانين الدولية- على مآلات الأحكام، ويدعو إلى العمل على استثمار هذه الأجهزة والقوانين الدولية وقوانينها لخدمة مصالح الإسلام والمسلمين، والتعامل معها من هذا المنطلق، لا سيما أن هذه الأجهزة تملك صلاحيات واسعة لا يخفى تأثيرها على الدول، فلا يصح مع ذلك التقوقع والانعزال، بل يجب المشاركة والتواصل بخصوصيتنا الثقافية والحضارية، ومحاولة التأثير والتغيير ما أمكن، وإيصال الصوت الإسلامي، والعمل على إبراز المبادئ القانونية الإسلامية، وجعلها أحد مصادر القانون الدولي، بحسب المادة 38/ج/3 من ميثاق الأمم المتحدة التي تجعل من المبادئ المتعارف عليها بين الدول مصدرا من مصادره، كما أن لا أحد يستطيع إنكار أن هذه الأجهزة -رغم الانتقادات الموجهة إليها- تقدم فوائد وخدمات عدة: كالمساعدات الإنسانية، وبرامج للتنمية وللتطوير والنماء في عدة مجالات كالتجارة والصحة والتعليم وغيرها من مناحي الحياة.

بين أزمة العقل وأزمة الوجدان

قراءة في كتابي الدكتور عبد الحميد أبو سليمان: أزمة العقل المسلم* وأزمة الإرادة والوجدان.**

دعاء فينو***

تتضمن هذه المقالة مراجعة وقراءة في كتابين للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وبين تاريخ نشرهما حوالي خمسة عشر عاماً. الأول يتحدث عن أزمة العقل المسلم، والثاني يتحدث عن أزمة الوجدان المسلم. ومع ما بين تاريخ نشر الكتابين من فترة زمنية حدث فيها من الأحداث الجسام، ما غير الكثير من واقع الأمة الإسلامية وواقع العالم من حولها، فإن المثقف المسلم يتساءل عن دورهما الإصلاحي في سياق المرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة. لذلك فانه من المتأمل أن تقدم هذه المراجعة تصوراً موضوعيا دقيقا عن هذين الكتابين يستعين فيه المثقف المسلم في تكوين رؤية نقدية للمشروع الإصلاحي الذي يشترك الكتابان في تقديمه للأمة.

أزمة العقل المسلم

ينطلق الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في تصديره من أزمة الأمة والتي هي نقطة الاتفاق التي لا يتمارى فيها اثنان. تخلف حضاري، وهوان سياسي، ومعاناة إنسانية، لا يدفع عن الأمة ما تتمتع به من طاقات بشرية وإمكانات مادية، ورغم ما

---

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**. سلسلة المنهجية الإسلامية (1)، الـدار العالميـة للكتـاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981م

** أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة الإرادة والوجدان المسلم**. دمشق: دار الفكر، 2004.

*** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بيرمنجهام - بريطانيا سنة 2004م، عضو هيئة تدريس في كليـة تدريب عمان_الأردن

تمتلكه من قيم ومبادئ سامية. وهذا يعني أن قيادة الأمة لم تقف بعد على المنطلق الصحيح في عملية التغيير نحو الغايات الإصلاحية المرجوة. أبو سليمان في مراجعاته الذاتية، وتأملاته وتقليبه لوجوه النظر ومراجعة التجارب السابقة التي بذلتها الأمة للخروج من أزمتها، وتقويم هذه التجارب تقويما دقيقا أمينا وموضوعيا يجد مع أبي سليمان أن النقطة الصحيحة في عملية التغيير في رؤيته يجب أن تبدأ بالفكر لأن "الفكر الصحيح هو الذي يوجد النهضة الصحيحة، وهو الذي يأخذ بيد الأمة للخروج من أزمتها الخانقة."

وحيث أن الكاتب ندب نفسه لإيجاد العون والمخرج للأمة لتتحرر من عجزها فهو يعلن أن تحريرها يتأتى بتحرير العقل المسلم، ولا يجد لذلك حلا إلا في الأصالة الإسلامية المعاصرة. وهو إذ يقرر ذلك لا يغفل منطلقات الحل الأخرى التي انطلقت منها الحركات الإصلاحية التاريخية، لذا فانه يتفحص نجاعتها مع قارئه واضعا يده على مواضع الضعف فيها. غير أنه ينبه القارئ إلى ضرورة منهجية في المعالجة ألا وهي إدراك مواضع القصور والخلل في أمة تمتلك كل مقومات الحضارة القيادية للأمم. وهذا لا يتأتى إلا من استحضار "نظرة شمولية تحليلية عميقة في كيان الأمة وخطوط مسارها الذي بلغ ا دركا ما زالت تتهاوى في أعماقه حتى اليوم... والأشد من ذلك ألما ومرارة أن أمة الإسلام ما زالت تحت اليوم تمثل مناطق نفوذ وأسواقا للإنتاج الصناعي الأجنبي ومصدرا رخيصا للمواد الأولية والأيدي العاملة غير الفنية ، وأمست كلها ميدان صراع بين القوى العالمية عاجزة عن إطعام نفسها، مفتقرة إلى القاعدة العلمية و(التكنولوجية) والى الصناعات والخبرات والمؤسسات الفنية المتطورة وكل مقومات القوة الذاتية". فالأمة تعاني من شيوع المذهبيات الشعوبية والعنصرية القومية والإلحادية والفوضوية والإباحية المعاصرة التي تنخر في جسدها فتزيدها وهناً على وهن. ومع اتفاق عقلاء الأمة على وضوح المرض والضعف والعجز في أمة الإسلام، إلا أن منطلقات الحل ما زالت موضع خلاف. لذلك فهو يقدم الأصالة الإسلامية المعاصرة منطلقا وترياقا لما أفسد مزاج الأمة وكان سما زعافا يحرمها شهودها الاستخلافي بين الأمم.

يأخذ أبو سليمان بأيدينا في أروقة تاريخ الحركات الإصلاحية باحثا عن تأكيد

صحة منطلقه في مقابل المنطلقات الأخرى التي انطلقت منها تلك الحركات والتي لا يقلل أبو سليمان من شأ ا أو يغمطها رصيدها في ضمير الأمة المسلمة، إلا أنه يتساءل وكذلك نتساءل نحن معه فأين ذهبت آثارها، ولماذا لم تتململ الأمة من سبا ا إلى اليوم؟ ...وما هو المنطلق الصحيح الفاعل إذن؟

في ظن الكاتب أن الأسلوب الأكثر فاعلية والأولى بالاتباع هو الأسلوب الذي يتعرض للحلول والبدائل الأخرى وبيان الأسباب الجوهرية لخطئها واستبعادها، كما يعرض للحل الصحيح والأسباب الداعية للأخذ به والقناعة بمقتضياته. وهو يقدم أن الحلول التي حملتها الحركات الإصلاحية السابقة أخذت بمنطلقين رئيسيين:

أولا: منطلق تقليد الأجنبي أو ما يسميه "الحل الأجنبي" : وهو يمثل مجموعة الحلول المستوردة جوهريا من التجربة الغربية المادية الحديثة بكل أشكالها الفردية والشمولية والعلمانية والإلحادية (الرأسمالية والماركسية).

ثانيا: منطلق التقليد التاريخي أو "الحل التقليدي التاريخي الإسلامي": وهو يمثل مجموعة الحلول المنقولة جوهريا من بطون التاريخ، مع إلغاء الأبعاد الزمانية والمكانية وآثارها.

الحل الأجنبي حل وافد لا ينسجم مع الحالة النفسية العامة للأمة ولا ينسجم كذلك مع تكوينها. "إن الضمير المسلم إنما يبحث عن سعي وإعمار وحسنة في هذه الدنيا وأجر وفلاح ونعيم في الدار الآخرة، ولا مجال لتقبل الازدواجية والتعارض في بين ما هو خير وصواب وإعمار في هذه الدنيا وما هو خير وصواب وإعمار في الدار الآخرة".[1]

"لكل أمة تكوينها في قيمها وعقائدها ومفاهيمها ولها دوافعها ونفسيتها وتاريخها، شأ ا في ذلك شأن مكونا ا من بني الإنسان، فإذا لم يتم التعامل معها بفهم تلك الجوانب ومن خلال تلك المكونات والدوافع فإنه من الصعب تحريكها أو تحريك مكامن القوة والكفاح والبناء فيها... فما يحرك كائنا إنسانيا قد لا يحرك كائنا إنسانيا

---

[1] أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة العقل المسلم، ص35.

آخر"[2]، وتجربة الدولة العثمانية قد تقدم مثالاً بارزاً على فساده وخروجه عن منطق الأمة وطبيعتها.

الحل التقليدي التاريخي بدوره "يلغي بعشوائية ملفتة للنظر، الأبعاد الزمانية والمكانية لكيان الأمة ومسير ا التاريخية، وهو يمثل في عصوره المتأخرة تراجعاً مستمراً أمام تحديات الحياة المعاصرة وقوى العدوان الغاشم على عقل الأمة الإسلامية وفكرها،، ومن الواضح أن هذا الحل لم يسفر عن النتيجة المطلوبة في استنقاذ الأمة وإلا لما تدهورت أوضاعها ولما تمكن الأعداء من أزمتها ولا ألم بالأمة ما ألم ا من نكبات". "وحل التقليد التاريخي إنما يبسط الأمور حين يتصدى لها ابتداء بالتأكيد على سلامة منطلقه وخطئه جميع الأطراف والظروف التي لا تستجيب أو لا ترغب في أن تستجيب أو لا ترغب أن تستجيب أو لا تستطيع أن تستجيب لمعطياته وأطروحاته... مثال ذلك، جمال الدين الأفغاني، "المستبد العادل"[3].

أبو سليمان يجد أن هذا الحل كان مسؤولاً عن "الوقوف بالفكر الإسلامي عند عصر الصدر الأول والعودة إلى الصور التاريخية والغرق الانتقائي في المتاهات وذكريات التاريخ ومبالغات تقديساته"[4]. ومن ثم جفاف "الجذور الفكرية للقيادات الاجتماعية والسياسية" واستسلمت للعجز والسلبية. "كل هذا كان لا بد أن ينتهي بالأمة إلى الوقوع في قبضة التقليد وجمود فكر القيادة الفكرية (العلماء) الذين لم يعد لهم منابع عملية اجتماعية وسياسية يستقون منها من جانب، والى الوقوع في قبضة الاستبداد والقهر والتدهور السياسي والاجتماعي من جانب آخر حيث أن القيادة السياسية والاجتماعية لم يعد لها أيضا قاعدة فكرية تستند إليها و تستقي فكر الحلول والتطور والبدائل منها"... وأصيبت الأمة بظاهرة يطلق عليها الدارسون ظاهرة اتساع الهوة الحضارية -الاقتصادية و(التكنولوجية)-، بين الشمال والجنوب أو بين الدول الصناعية

---

2 المرجع السابق، ص34.

3 المرجع السابق، ص38.

4 المرجع السابق، ص39.

المتقدمة ودول العالم الثالث المتخلفة والتي تمثل دول العالم الإسلامي جل رقعته وأبرز معالمه"[5].

إن أهم الدروس التي يجب أن تستقيها الفئة المقبلة على التغيير "هو فشل المدرسة التقليدية التاريخية. وان العودة إلى العيش في أحلام الصور التاريخية هو أمر ضد طبائع الأشياء وحركة الحياة في الزمان والمكان والفكر والإمكانات"[6].

"إن فهم الداء ومعرفة نشأته وآثاره وتتابع مضاعفاته في الجسد الإسلامي والتاريخ الإسلامي، كل هذه الأمور ضرورية لفهم مواصفات العلاج ونوعية الجهد المطلوب للإصلاح في أولياته وخطة انجازه". وهو ينص على أن الأمة وقيادا ا إذا أرادت استعادة طاقتها وصحتها أن تأخذ نفسها بأربعة أمور:

الأول: تحديد المنطلق الصحيح للحل.

الثاني: القناعة الكاملة به.

الثالث: السير بخطى ثابتة باتجاهه وعلى هدى منه.

الرابع: توفير الوسائل العملية الفعالة لتحقيقه وتربية الأمة عليه.

إنّ منطلق الأصالة الإسلامية أو ما يسميه أبو سليمان "الحل الإسلامي المعاصر": يمثل في رؤيته الحل لمواجهة تحديات العصر من منطلق إسلامي. وهو "مبني على أساس الإسلام في الغاية والعقيدة والتصورات، لأن الأمة المعنية بالنمو والحركة والبناء هي أمة إسلامية في عقائدها وفي قيمها وفي تكوينها النفسي والفكري، ولا سبيل إلى تحريكها ولا إلى دفع عجلتها بتجاوز هذه الحقيقة الأساسية في فهم شخصيتها ومكامن طاقتها ودوافعها مهما اعتور ا الأمراض والتشوهات والمحن"[7].

"الأصالة المعاصرة" في خطاب أبي سليمان "تقتضي القدرة والخبرة الفنية وسلامة المنهج، كما تعني أيضا منطلق الدراسة والتحليل من قاعدة العلم الفطرات والطبائع

---

[5] المرجع السابق، ص40.
[6] المرجع السابق، ص40.
[7] المرجع السابق، ص42.

ومن قاعدة الخبرة والممارسة، وهذه الممارسة تنطلق من الواقع وقضاياه وإشكالاته وإمكاناته باتجاه الإسلام وكلياته ومقاصده وقيمه وتوجيهاته، وبمنهج الشمولية العلمية العملية يمكن إحداث النقلة الفكرية والحضارية المطلوبة". إعادة الثنائية الروحي/ المادي إلى حيز التعليم وإعادة ترتيب الأولويات بما يضمن معه إعادة إعمار أنظمة المؤسسات والسياسات يحقق الحالة التكاملية للمجتمع الإسلامي، مجتمع العدل والشورى والأمان. كذلك فان ما يعبر عنه أبو سليمان بـ"دفع الرؤية العقيدية البناءة والتفوق الفكري الفعال" مطلب أساسي آخر في تحقق المنطلق السديد للإصلاح، لإن إعادة تشكيل العلاقة الايجابية بين الوحي والعقل في ضمير المسلم المعاصر. هي "في النهاية عملية فكرية في المنهج والأسلوب أي أن الأزمة التي تواجهها الأمة في صميمها هي أزمة فكرية"[8].

الجذور التاريخية للازمة كما يعرضها أبو سليمان تتلخص في نقطتين جوهريتين الأولى في تغير القاعدة السياسية لدولة الإسلام بعد ما كان من الفتنة وسقوط للخلافة الراشدة، والذي تولد عنه الفصام بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية فيها. "أخذت طاقة دفع الإسلام تخبو تدريجيا وتتضاءل ولم يبق لحضارة الإسلام وعطاء الأمة في العصور المتأخرة إلا بقايا طاقة معالم الإسلام ونور هدايته في النفوس". هذا السياق التاريخي فرض على أفراد الأمة حصارا نفسيا من الخوف والرهبة وانعدام الثقة بالنفس هو "فحوى الأزمة"، فغدا الخلط هو نظام الرؤية اللامتوازن، لماضينا وحاضرنا وللآخر، فتوزع العقل المسلم مضطربا بين الأخذ والترك على الجملة خبط عشواء وبلا تمييز لتراثه المقدس واللامقدس، أو تميز في حاضره لأداء مهمته الشهودية في عالم الشهادة الذي هو مسؤول عنه.

منهجية الفكر الإسلامي لها قواعد وأسس... لأن مسؤولية الأمة الحضارية هي مسؤولية أمام الذات والتاريخ، وأمام مسئوليا ا المقدسة في الخلافة والإصلاح التي تنبع من رسالتها ومنطلقا ا الإسلامية السامية التي أهلتها لكي تصنع أسس الحضارة

---

[8] المرجع السابق، ص42

الإنسانية المعاصرة..."إن الحضارة الغربية إنما بنيت على منطلقات رسالة الإسلام وتراث الحضارة الإسلامية التي أعطت الكثير"[9]. إطار هذه المنهجية هو تكامل الغيب والشهادة، ومصادرها: الوحي والعقل والكون. ومنطلقا ا الأساسية تتمحور حول الوحدانية، الخلافة والمسؤولية الأخلاقية. وهي تحمل مفاهيم أساسية للإنسانية جمعاء غائية الخلق والوجود، موضوعية الحقيقة ونسبية الموقع منها، حرية القرار والإرادة: وهي في أبعاد ثلاث: حرية العقيدة،، حرية الفكر، حرية الأداء الاجتماعي الحرية في هذا كله "موقف وحق لا بد من أهلية ممارستها".

في فصليه الخامس والسادس لا يدعنا أبو سليمان متعلقين عالقين بين حبال أزمتنا الخانقة، بل هو يفتح لنا كوة أمل دائب. لذا فهو يبدأ بسد ثغرة العلوم الاجتماعية التي أهملت في سياقات الإصلاح الماضية. وهو يتحدث عن "إسلامية هذه العلوم" بمعنى أن "تقرر في هذه ا الات أولا المفاهيم والفرضيات الإسلامية ومقومات المنظور الإسلامي". إلا أن هذا لا ينجز بالتمني فلا بد من "إقامة البرامج والمراكز والأقسام للدراسة والبحث في هذه ا الات حتى يبلور العلماء والمفكرون المسلمون الرؤية الصحيحة فيها"[10]. ثم هو يبدأ فعلا هذه الأسلم في علم التربية – والذي هو لا شك مطلب مركزي في كتابه التالي في حديثه عن أزمة الإرادة والوجدان المسلم-بأن يسلط الأضواء -التي هي باهتة جدا في الفعل الإسلامي- على المنهج النبوي في رعاية الطفولة ومخاطبتها. ثم ينتقل إلى السياسة والعلوم التقنية لتكون الرسالة المؤداة الإسلام منهج متكامل لا يقف في وجه المدنية التي تنهض بالإنسان بل هو يحفزها. إلا انه لا بد من استدعاء"هداية الكليات الربانية ورؤية شمولية" وموضوعية للإسلام.

أزمة الإرادة والوجدان المسلم

"هذا الكتاب محاولة لفهم غياب الجانب النفسي الوجداني في الخطاب التربوي

---

[9] المرجع السابق، ص108.

[10] المرجع السابق، ص184 وما بعدها.

الإسلامي للطفل، ليكون هذا الفهم أساسا لإرساء طاقات الإرادة والقدرة والمبادرة والإبداع في البناء النفسي والوجداني. وهو أيضا محاولة لمعرفة البعاد الثقافية والفكرية التي تسببت في هذا التشوه والغياب. ولمعرفة المفاهيم والمنطلقات التي تمكن الأمة من استكمال هذا النقص."[11]

ـذا التقديم صدر أبو سليمان سلسلة الأهداف التي يطمح إلى تحقيقها لأ ا تشكل في رؤيته عوامل التغيير الاجتماعي والحضاري معا. فمن خلالها نتمكن من استعادة الوحدة بين المعرفي والنفسي والوجداني في بناء نفسية الطفل، وتمكين طاقات الإرادة والقدرة والمبادرة والروح العلمية والإبداع في أصل طبع طفولة الإنسان المسلم وتكوينه النفسي والوجداني، لأن التمكين في أصل الطبع هو أساس الإرادة والفعل وتفعيل الأداء. إلا أن تحقيق الهدف لا يكون إلا بتحقق وسائله وأدواته الثقافية والمنهجية اللازمة والذي لا بد يجعل منطلقه الأسرة لدورها الفطري المحوري في رؤية أبي سليمان.

في فصله الأول يبسط أبو سليمان قضية الكتاب "الإرادة" التي تتمركز حول التأكيد على معرفة أسباب تدهور أحوال الأمة وقصور أدائها، وبالتالي معرفة السبل الموصلة إلى استنهاض همتها، واستعادة قدر ا والبحث- انطلاقا من محورية الطفولة في بناء الإرادة والوجدان- في نجاح مشروع الإصلاح. وان إسقاط دور الطفولة وعدم فهمها وفهم دورها يعد من أهم أسباب أزمة الأمة. هذا الإسقاط يرجع إلى أمرين: الخلل العام الذي يعاني منه منهج الفكر الإسلامي، "حيث غيب فيه البعد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلق بمعرفة السنن الإلهية في الطبائع النفسية والكونية وتفاعلها على العموم في الزمان والمكان. ثم يقف ثانيا غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم لبناء نفس الطفولة في ا تمعات الإسلامية. وكأن المسلم البالغ لم يمر بمرحلة الطفولة ليكتسب البعد الوجداني الذي يبلغه الأداء الايجابي الذي هو الإرادة.

تغييب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم هو المسؤول عن الانحرافات

---

[11] أبو سليمان، عبد الحميد. أزمة الإرادة والوجدان المسلم، البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، في إصـلاح الثقافة والتربية، رؤية إسلامية معاصرة، دار الفكر ومؤسسة تنمية الطفولة، 2005 م، ص13.

الموجودة في الذات، وفي ا تمع، إنه خلل في منهج الفكر. ولأجل هذا الخلل لم يؤت مشروع الإصلاح الحضاري الإسلامي على الرغم من سلامة الغايات والنوايا.

التشوه المنهجي للفكر الإسلامي على العموم نشأ عن "عزل رجال مدرسة الرسالة وقادة الفكر في الأمة واعتزالهم ممارسة الحياة السياسية والاجتماعية العامة والتمرس ا...والبحث العلمي في قضاياها.فكان ذلك سببا في تشوه الرؤية الكلية الإسلامية مما أدى إلى ضمور دور المصدر الثاني للمعرفة الإسلامية وغيابه، ألا وهو المعرفة الإنسانية في إدراك السنن والطبائع الكونية والإنسانية والوقائع الزمنية والمكانية...وأن ذلك كله قد جعل غياب مصدر المعرفة الإنسانية في السنن والطبائع مؤديا في النهاية إلى عقلية المتابعة الآبائية".

الفكر الإسلامي والحركات الإصلاحية التي يجد أبو سليمان أ ا ترجع في أساس منطلقا ا إلى الشيخ عبد الرحمن الكواكبي وفكره في كتابيه (أم القرى) و(طبائع الاستبداد) وجملة مبادئ الإسلام وقيمه الكبرى من توحيد وعدل وحرية وتضامن وشورى لم تحقق أهدافها لأ ا فشلت في دراسة واقعها وحاجاته وتجاوزت الطفل ولم تشخص مواضع الخلل، إلا "إن فشل التشخيص لا يعني بالضرورة خطأ المنطلقات، لكنه يعني بالضرورة عدم اكتمال التشخيص والفحص والتدقيق وبالتالي فان البحث العلمي المنضبط (systematic) سوف يؤدي بإذن الله إلى تكامل الحلول ودعم الجهود المبذولة لمواجهة الأزمة وتخطي العقبات."[12]

في بحثه عن العوامل التي مازالت مجهولة ويتوقف عليها تفعيل بقية الجهود الفكرية وإدراك البعد الغائب في الطفولة في منطلقاته الفكرية والوجدانية يقف أبوسليمان معلنا الحالة النقدية التي ينطلق منها للجهود الإصلاحية الماضية، وهو بذلك لا يغفل تثمينها، بل هو يبحث عن مواضع الخلل فيها التي فرغتها على مستوى النتائج من تحقيق غايا ا المأمولة. وهو إذ يلجأ إلى النقد الذاتي فذلك لأنه ابن الأمة الإسلامية وابن لهذه الحركات الإصلاحية الدائبة التي فقدت فيها كوامن الطاقة فاعليتها.

[12] المرجع السابق، ص30.

في أهمية إدراك خصائص منظومة الذات العقدية والفكرية: إن أول ما يلحظه أبو سليمان في "منطلقات النهضة ومشاريع الإصلاح المتأخرة في الأمة أ ا انطلقت منذ البداية باتجاه التقليد والمحاكاة، إما باتجاه التاريخ "مع خطاب مشحون بالرموز العاطفية، أو باتجاه تقليد الأجنبي الغالب ومحاكاته من خلال خطاب مشحون بالوعود والآمال."

الانسجام والتناغم بين ضمير الأمة ووجدا ا من ناحية، وطبيعة فكرها وغايات حركتها ودليل نظامها من ناحية أخرى أمر ضروري لتفجير طاقا ا الإيمانية والعمرانية وإثارة الحماسة وقوة الإرادة في نفوس أبنائها.

ثم يتساءل أبو سليمان عن الكيفية التي بدأ فيها ضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية في أمة الإسلام، "الإجابة تأتي تاريخية تفصيلية بدءا بالانحرافات التي تبعت عصر الرسالة في العصور اللاحقة، وهنا يبرز للقارئ من أزمة العقل المسلم سطور مألوفة في السياق التاريخي الإسلامي فيما بعد الفتنة وأفول العصر الذهبي الأول ثم ما تفتق عنه تدريجيا الانفصال بين الديني والسياسي والفكري والسياسي بعزلة العلماء. ثم مرة أخرى عن التشوهات التي أصابت التراث الإسلامي بما اختلط به من موروثات الأمم الوافدة إلى الساحة الإسلامية بالفتوح الإسلامية. ثم يمضي بنا أبو سليمان خطوة أخرى في تحليله لواقع "السياسة والأخلاق والدين" والذي هو "انقسام القيادة ونشأة المدرسة النظرية".

ومع ذلك فالجهود الإصلاحية الفردية كان لها حضور في تاريخ الأمة كالغزالي وابن خلدون وابن تيمية –على المثال لا الحصر- إلا أن هذا الحضور لا ينفي "آثار الانقسام وا يار المؤسسات، وتغييب البعد الجمعي" الذي أصاب الأمة.

في الفصل الثاني من كتابه في أزمة الإرادة يشخص أبو سليمان الداء النفسي الذي بدا وكأن الأمة تعاقره طوعاً. وهي سلسلة ستة من التشوهات والانحرافات الفكرية التي "شوهت وضعضعت بناء الأمة النفسي، وحالت دون استرداد الأمة عافيتها، ومنعت مشروع الأمة الحضاري من أن يحقق أهدافه ويبلغ مقصده وغايته". وهي:

1- تشوّه الرؤية الكلية، والتي تتمثل بالرؤية الكونية التوحيدية الشمولية الايجابية التي تقد "الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم وضميره وعلاقاته ونظمه". هذا التشوه في

رؤية أبي سليمان كان نتيجة طبيعية –ولن يغيرها حسن النية- "على أيدي جمهرة المفكرين المدرسيين المعزولين المنعزلين...المركزين على حالة أفراد ا تمع وحاجا م". فالرؤية التي تقدمها كتب الفقه والكلام يغيب عنها البعد النفسي الجمعي ولا تخرج عن هذه النتيجة.

2- التشوّه المنهجي، الذي أبرزه للواقع التاريخي عزلة العلماء وتحول الفكر الإسلامي إلى فكر نظري لا يخرج عن الاستظهار والتقليد والمحاكاة. فالمعرفة غدت أحادية ضامرة تفتقد في مجملها "النظرة السننية" وغياب العلوم الاجتماعية من البعد المعرفي الإسلامي. هذا التشوه ينقل إلى ممارسة تعليمية في التعامل المدرسي الديني مع الأطفال، الحشو الأصم للمعارف الدينية الذي يهمل البناء النفسي الوجداني للطفل.

3- تشوّه المفاهيم، فالعلماء غائبون مغيبون عاجزون عن المحاكمة والنقد. هذا بدوره أسهم في تمرير مفاهيم جديدة، أو التلاعب بمفاهيم أصيلة في العقل المسلم. وهذا لا غرو لما تعانيه البيئة العلمية من جمود تغيب عن أفقه المحاكمة والنقد. فمفهوم العبودية مثلاً تحول ليكون أساساً للقهر النفسي وإلغاء للفاعلية النقدية في ذهن المسلم الاجتماعية على مستوى البناء النفسي والنمائي أيضاً. للتدليل على هذا التشوه يقف أبو سليمان مع مفهوم التوحيد ويأخذ بأيدينا لنتلمس دلالاته الحياتية في تعامل الفرد مع الإله الأحد، ثم مع ذاته الإنسانية، ثم مع الكون من حوله.

4- تشوّه الخطاب: الذي أفرزه الفصام بين النخبتين، الفكرية والسياسية. فالفكر الفاعل الدؤوب الذي يقدم للأمة التجديد والإبداع في الاجتهاد، تحول إلى مدرسية تتعاطى بجفاء استظهاري لنص مغلق. فتداول النص الديني غدا بين نار التأويل المغرض للشاكين المشككين وبين الإرهاب الفكري وسوء استخدام "رموز القداسة". "الإشكال أن الفكر والمنهج ما زال يسمح... باستخدام النصوص وتوظيفها وتوظيف قدسيتها بشكل عشوائي دون تحقيق علمي ومنهجية شمولية تتكامل فيها المصادر."[13] إلا أن هذا وحده لا يكفي، فلا بد من "إيجاد آلية شورية منتخبة مؤهلة علميا لكي تميز الآراء

---

[13] المرجع السابق، ص76.

والاجتهادات". والأساس في خيارا ا "العلم بثوابت الشريعة ومقاصدها واحوال الناس وصلاح الأمة".

5- عقلية الشعوذة والخرافة، فأمة الفكر والتدبر وتتبع السننية يفشو ا فكر الخرافة! فالإرهاب "والاستبداد والتخلف تربة الخرافة والشعوذة" فيها. ولعلنا نستشعر العار الذي جلبته الأمة على نفسها بمطالعة نفوس الأفراد مما كان يتأمل لهم أن يكونوا منارات الأمة بما حملوه في صدورهم من آي القرآن وهدي السّنة. فآي القرآن التي أغلقت أبواب الخرافة حوّلت نصوصاً مستدعية للخرافة في العقل الإسلامي لكن - وللحسرة- باسم الدين! منهجية التعامل مع عوالم الغيب كان يجب أن لا تخرج بحال سياقها القرآني ومقاصدها التشريعية. لذلك تقف "المعوذتان اية حاجز لا مدخلاً لفكر الخرافة والشعوذة". ويكون ذا "الدعاء والرقية علاقة وجدانية، لا مهنة وتاليا على الله" سبحانه، هو كذلك ينبغي أن لا يكون من الغير "أداة لإعفاء الذات من التوبة والعزم على الصلاح والتقرب إلى الله حتى يكون المرء أهلا للاستجابة". فترويج الخرافة والشعوذة "جريمة دينية" في حق الفرد والأمة على السواء، وعقبة كؤود في وجه التغيير وتبصر الرؤية. لا بد من مواصلة الجهود لتحرير النصوص وفهم الآباء لها "لأن وعي الآباء أساس البناء".

6- العرقية "دعوها فإ ا منتنة": يتجول أبو سليمان في أركان الذاكرة، ذاكرة الطفولة التي تتعامل بشفافية مع واقعها. الانفتاح على الآخر القريب له ما يبرره لأنه ثمرة التوحيد، لكن الإساءة مع القرب النفسي والاجتماعي وفوق هذا كله الدين الجامع لا يبرره شيء لأنه يمزق الجسد الواحد، وهو "تلوث عقدي ثقافي اجتماعي خطير."

آثار الانحرافات الفكرية في بناء الأمة النفسي مرة إلا أنه قد بدا في رؤية أبي سليمان أن "غيبة البعد التربوي الصحيح وأدواته الثقافية والمنهجية النظرية والعملية، وتخلف مؤسساته التربوية التعليمية"[14] الثمرة الأكثر مرارة للصراع بين الصفوة الفكرية

[14] المرجع السابق، ص114.

ومقابلها السياسي. هذا بدوره أدى إلى "ممارسات معرفية وتربوية كان لها نصيب كبير في تحطيم القواعد والأسس النفسية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي والعمراني والحضاري للأمة.

في فصله الثالث يتناول أبو سليمان البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة "الطفل والطفولة" وهو يحاول أن يقدم خطاب وجداني تربوي لإصلاح الرؤية. فالطفل المسلم لا ريب ابن الحضارة الإسلامية الشامخة ذات الخطاب الإسلامي الشامل، الذي يخاطب الإنسان بكل جوانبه وثنائياته. إلا أن هذا الخطاب مسه الضر وأصابه تشوه متعدد الآثار -كما قدم لذلك أبو سليمان مفصلا- وعليه فينبغي النظر في حركات الإصلاح التاريخية وتقييمها. إلا أن الحركات الإصلاحية على العموم لم تضع يدها على الداء، وبقي الطفل الذي فيه تربية جوانب "كوامن طاقة الأمة" جنديا مجهولا في الركب. فالأمة لم تول للطفل والتربية والتعليم إلا الـ ر القليل المتشعب بين أبناء العامة وأبناء الخاصة. أبناء العامة يعانون من المستوى السيئ المقدم لهم ومن أساليب أدائه، والخاصة يسيطر على عقولهم الصغيرة المناهج الغربية في التعليم مما يجعلهم في قطيعة وتباين عن ثقافة الأمة الإسلامية.

لإصلاح الحالة التربوية لوجدان الأمة يبرز أبو سليمان الدرس الموسوي للتغيير لمرحلة هو يطلق عليها "سيناء العصر". إلا أنه يومئ محذرا إلى الفرق بين "توجيه الوجدان والطاقة النفسية، وطبيعة بنيان الوجدان والطاقة النفسية". وهو يتساءل عن موقع الفكر من مشكلات الأمة الكبرى على ما أوتيه العالم الإسلامي على امتداده من خيرات وحاق به من ويلات وصراعات ربما أعضل العقلاء إدراك أسبا ا. إلا أننا نؤمن مع أبي سليمان والحال كذلك أن الإسلام مصدر ما بقي في الأمة من الخير، وأن الاستعمار يسهم في مضاعفة أمراض الأمة، ورغم ذلك فنحن أولى بالوحدة والتوحد من أمم معاصرة كثيرة كأوروبة والصين والهند، لأن الدين والعقل والمصلحة تأمرنا بذلك.

"الخلل الجمعي في ثقافة الأمة" إصابة لأن "فاقد الشيء لا يعطيه" فأبو سليمان مأخوذ بأزمة العقل المسلم والحضارة الإسلامية إلا أنه يستيقظ على أنات الطفل

متسائلاً عن مصيره. فلا يكفي الحشو المعرفي وإهمال الوجداني النفسي في التعليم المدرسي. الجانب الجمعي الذي سيحمل مسؤولية الطفل في الأمة كما سيعضد أفراده بعضهم بعضاً كان "يتوافق طرداً وعكساً مع ايجابية ا تمع وسلبيته، وسلامة أدائه الإنساني الحضاري". غياب البعد الجمعي هو المسؤول الأول عن إساءة ا تمع للطفولة وحاجا ا. لذلك لا بد من بنائه في الثقافة والتربية لتباشر الأمة مسؤوليتها في الاستخلاف، ولا بد كذلك أن نبدأ من البداية من النشء المسلم.

يعود بنا أبو سليمان في فصليه الرابع والخامس إلى ضرورة الإجابة على السؤال التأسيسي: "كيف نفهم الخطاب الإسلامي التربوي"؟ الإجابة هنا ليست حاضرة لن الرؤية تعاني من "ضعف الدراسات الإنسانية" الذي أدى بالضرورة إلى "خلط الأبعاد وا الات" في الدراسات الفقهية في التراث الإسلامي. وإلا فانه كان من الممكن إدراك أن خطاب الوحي يتعدد بتعدد المخاطبين، وأن الخطاب لا يمكن الإفادة منه إذا تم تسطيحه، كذلك لا يمكن الإفادة منه إذا غيب بعداه الزماني والمكاني. وهو كذلك مدمر إذا أسيء توظيف قدسية إلى إخضاع النفوس عنوة بتعطيل عقولها. لهذا كله لم يفد المسلمون من الخطاب النبوي للطفولة في زمرة ما ضيعوه من إفادات. بل إنه لمن المستغرب أن يسيطر خطاب الإرهاب والعقوبات للطفل على التربية الإسلامية، بدل خطاب الحب والتسامح والحرية المنضبطة.

"لا بد من بناء الطفولة" دعوة يقدمها أبو سليمان حلا لما أصاب الأمة من تراجع عن ركب الحضارة، إلا انه ليس هناك وصفة عامة للتغيير أو الإصلاح في الخطاب العام فالمواقف المختلفة لا بد تفرض حلولا مختلفة. إلا أن "منهجية التفكيك والتحليل العكسي؛ دف معرفة جوهر التحديات، ووجوه قصور الأداء" قد تكون المنهجية التي يتبين ا المصلحون وجوه التغيير والإصلاح. ومن خلاله قد يتمكن من "فض المعارك الوهمية وتصحيح المفاهيم" لأن "الإسلام دين العقل والاقتناع والعلم". ولا بد لأجل هذا كله من حوار داخلي بين أفراد الأمة يتفق فيه على الثوابت والأهداف والغايات. لا بد أن تتفق الجهود على مراجعة النصوص التي لم تعد حكراً على أصحاب الرواية والاختصاص، بل يشاركهم فيها عموم الأمة وأصحاب الاختصاص

العلمي. ولا بد من مراجعة أولويات أصول الفقه ...ولا بد ، ولا بد...فالجهد المتظافر لا بدّ كبير ومهم لأن الخطب جلل، وتلوث الثقافة الدينية للأمة عظيم.

"أسرار الشريعة في بناء الأسرة" التوافق والتكامل بين الجنسين في مودة ورحمة لا بد يشكل حجر الزاوية فيها، ولكل من أفراد الأسرة دور ينبغي فهمه وإدراك تكامله مع الأفراد الآخرين، لأن تجاوزه أو تجاهله سيؤدي إلى حالة اللاتوازن التي سيعاني تبعتها مجموعهم. الأمومة مغبونة لا بد من تمكين الأم العاملة منها وإعانة ا تمع لها لضمان فعالية المرأة في كافة مراحلها الحياتية بما يتوافق مع طبيعة تكوينها ومهما ا. وهذا يعني أ ا يجب أن لا تعزل لن عزلتها فقدان، كذلك يجب أن لا مل أمومتها لأ ا التشكيل الأساسي لتربية الطفل الوجدانية ومنبع معارفه التأسيسية.

في "معالم سيناء العصر" في عصر العولمة التي يقدمها أبو سليمان تبرز الأسرة والطفولة مرتكزا أساسيا للإصلاح، يتبعه الأنظمة والمؤسسات، ويقف فيه دافع الفطرة الأبوي مفتاح تشغيل التغير الاجتماعي. "إن دافع الآباء الفطري لما فيه مصلحة الأبناء هو المفتاح الوحيد المتبقي في هذا العصر منطلقاً فعالاً للإصلاح الثقافي والتربوي والإسلامي". ثم المدرسة -إن شاءت- وكذلك التعليم العالي. الأسرة "تمتلك القوة والتأثير و المشروعية التي تحدد نوع التأثير الذي يمكن أن تمارسه المؤسسات وبقية قوى ا تمع على الطفل، وعلى بنائه النفسي والوجداني وقدراته المعرفية".

في فصله السادس في معالجة أزمة الإرادة يقدم أبو سليمان خطة العمل لإصلاح الخلل والقصور في الخطاب التربوي الإسلامي، وهو مشروع متعدد الأبعاد، يتطلب عملا دائباً متكاتفاً في جبهات مختلفة يجعل هدفه ومتطلباته ووسائله المنهجية تدور في فلك واحد ولأجل نجم واحد: الطفل. توعية المثقفين والمفكرين هي الخطوة الأولى "لتوجيه قدر مناسب من اهتمام المفكرين والتربويين والإصلاحيين إلى أهمية الطفل والأسرة تربويا وبذل الجهد اللازم للتنقية الثقافية وتطوير المفاهيم والوسائل التربوية". وهذا ممكن ضمن الرؤية المتوقعة لأبي سليمان الواثقة بإمكانات الأمة الفكرية وقدر ا على العطاء. وتنمية الفكر الإسلامي الاجتماعي الناقد لازم لتنقية وتفعيل العقل المسلم معا، وهو يهدف "إلى استرداد الرؤية الكلية الشمولية الإسلامية". الإصلاح الثقافي

مطلب لنجاح خطة العمل التي يقدمها أبو سليمان، وهو "يتطلب استمرار جهود إسلامية المعرفة المبنية على مقاصد المنظومة الإسلامية ومفاهيمها وقيمها وتأصيلها وتنقيتها."[15]

قصور التربية والتعليم -لا شك- يرفع من دور الوالدين التربوي والوجداني، ويزيد من حاجة النشء إلى أدبيات الأبوة وأدبيات بناء الحياة الأسرية والأبحاث العلمية. إلا أننا نشعر بحاجة ملحة مع أبي سليمان إلى مشروع تربوي تكرس فيه جهود العلماء والمفكرين والتربويين والإصلاحيين الإسلاميين. لا بد كذلك من إذاعة أسباب التشوّه الثقافي من خلال خطاب علمي إسلامي مقنع. لا بدّ من الكفاية والجاهزية ومن خطة عمل لتغطية الجبهات المختلفة جميعا.

الفكر الإسلامي بين الأزمتين

"الأمّة في أزمة" المنطلق التصويبي الذي انطلق منه أبو سليمان هو الاعتراف بالواقع بدل تجاوزه. والأزمة التي تعانيها الأمة هي أزمة فكرية. في أزمة العقل المسلم أجمل أبو سليمان العرض والنقد. وهو ابتداء كان لا يرضى في -محاكمته النقدية الأولية- للفكر الإصلاحي الإسلامي العذر المعلق على مشجب العقبات التاريخية أو الاجتماعية أو حتى السياسية. الإشكال في رؤية أبي سليمان ليس خارجا عن المنهجية والتخطيط الذي أغفل هذه العقبات "لأ ا في ذا ا جزء لا ينفصم عن المشكلة المطلوب حلها."

"الأمّة في أزمة" شكلت قاعدة الانطلاق في حديث أبي سليمان عن العلاقة بين المعرفي والوجداني. فهو يجد "أنّ من أهم الآثار التي ترتبت على الأزمة المنهجية التي انتهى إليها الفكر الإسلامي وعلماء الأمة ومفكروها بسبب العزل والعزلة؛ هو ما نجم عنهما من إهمال جانب المعرفة الإنسانية، وإهمال البحث العلمي الاجتماعي والوقوع في أسر المنهج الجزئي النصي اللغوي، وكان من نتائج ذلك إهمال دور المرأة والطفل في الإصلاح والتغير الاجتماعي."

[15] المرجع السابق، ص279.

في كتابيه الأزمتين يتساءل أبو سليمان عن الكيفية التي بدأ فيها ضعف الطاقة الإيمانية الأخلاقية في أمة الإسلام، الإجابة تأتي تاريخية تفصيلية بدءًا بالانحرافات التي تبعت عصر الرسالة في العصور اللاحقة. وهنا يبرز للقارئ من أزمة العقل المسلم سطور مألوفة في السياق التاريخي الإسلامي فيما بعد الفتنة وأفول العصر الذهبي الأول، ثم ما تفتق عنه تدريجيا من انفصال بين الديني والسياسي، والفكري والسياسي بعزلة العلماء.

"الخلل الجمعي في ثقافة الأمة" إصابة لأن "فاقد الشيء لا يعطيه". فأبو سليمان مأخوذ بأزمة العقل المسلم والحضارة الإسلامية وهو يعالج أزمة الفكر، إلا أنه يستيقظ على أنّات الطفل متسائلاً عن مصيره في أزمة الإرادة. فلا يكفي الحشو المعرفي وإهمال الوجداني النفسي في التعليم المدرسي. الجانب الجمعي يحمل مسؤولية قصور العقل المسلم عن إدراك أخطائه المنهجية فيما يدع وفيما سيأخذ من ماضيه ليقدمه إلى العقول البريئة للنشء الجديد الذي تتشكل فيه قوة الدفع والإرادة. وهو الذي سيحمل كذلك مسؤولية الطفل، لأن الأمة الإسلامية يعضد أفرادها بعضهم بعضاً لأن هذا التعاضد "يتوافق طرداً وعكساً مع ايجابية ا تمع وسلبيته، وسلامة أدائه الإنساني الحضاري".

في "أزمة الإرادة" يتحدث أبو سليمان عن "أخطاء التلاقح الفكري بين الأمس واليوم" وهو يعطي تفصيلاً تاريخياً أكبر – لما عرضه في أزمة العقل- عما حاق بالأمة في العصر اللاحق لعصر الرسالة في إجابته على عن افتقاد الأمة القدرة المنهجية السديدة في الاستفادة من الآخر. فالأمة في باكورة نشأ ا اضطرت لتوفير الجهد "لإتمام الصهر الثقافي والتربوي للشعوب الوافدة" وهو في خضم الأحداث المتوالية اختلطت الأولويات في "التعامل مع موروثات شعوب الأمة في القبليات والشعوبيات، وفي الأساطير وفلسفات الإلهيات"، ففقدت الأمة بذلك "الدليل العقلي والإطار المنهجي الفكري، الذي منحها التميّز والتفرد والقدرة على التجدد وتصحيح مسار حركة ا تمع وتطوير مؤسساته". "ومع مضيّ الوقت وبسبب ما حملته الشعوب التي دخلت الإسلام من آثار تراثها وتقاليدها وفلسفا ا وديانا ا السالفة كان من الطبيعي أيضاً أن تضعف الروح الإسلامي.

هذا التحليل الذي قدمه أبو سليمان قد يطرأ عليه تساؤل اعتراضي حول السلبية التي يجدها أبو سليمان للامتداد التاريخي لرقعة الإسلام الجغرافية، بمعنى أن القارئ قد يفترض تبعاً لتحليل أبي سليمان أن انغلاقية الإسلام في حدوده الأولية كان مصدر قوة وهو الذي أسهم في حفظه وأن الانفتاح على الآخر هو الذي أضعفه! إلا أن هذا التساؤل لا ينف حقيقة الإصابة التاريخية للأمة في منهجية التعامل مع الآخر في الماضي والحاضر. لأننا وجدنا مع أبي سليمان أن الأمة في حاضرها أخذت بالآخر الغربي وأ ا لا "تدرك بشكل علمي موضوعي طبيعة منظومة فكرها وخصوصيات كيا ا". وهي لا تدرك كذلك "طبيعة منظومة فكر هذا الأجنبي وخصوصيات كينونته" التي تناقض "منظومة كيا ا الوجداني".

في أزمة الإرادة، الإشكالية المنهجية التي تتمثل في "أحادية المعرفة وجزئيتها" تشوّه الفكر والثقافة. وهي جوهر أزمة العقل المسلم في رؤية أبي سليمان. كذلك فإن الجهل بالطفولة وإهمالها، هو جوهر أزمة الإرادة والوجدان المسلم. والتي يرى أبو سليمان أ ا تمثل "أهم كوابح طاقة العطاء والأداء والإبداع في أصل بناء النشأة المسلمة وا تمع المسلم".

فحوى الأزمة في التحليل الذي قدمه أبو سليمان أزمة الأمة لا تخرج عن كو ا أزمة فكر لا أزمة عقيدة. العوائق النفسية "الخوف، الرهبة وانعدام الثقة بالنفس" في طريق الإصلاح "تشل قدرتنا على النظر في أحداث الماضي وملابساته ونقائصه، ولذلك ظل العقل المسلم حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات أساسية تجعله حبيس أخطاء الماضي".

ذا الغبش و ذه القيود المكبلة لرؤية العقل المسلم في استدعاء الماضي في تجريبه الحل التقليدي جعله "يقبل كل تاريخه وماضيه بعقده وانحرافاته وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته". وهو في الحل المستورد من الغرب "يرفض كل تراثه و تاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسير ا على مر الأجيال والقرون أصا ا خلل، ولأن معالم شخصيته أصابتها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته المغبشة المعتمة خلط بين الفكر والعقائد وبين الغايات والوسائل وبين

الدين والتاريخ وبين المبادئ والرجال والقيم والأحداث وبين المفاهيم والتقاليد".

"لذلك فإن المطلوب هو التعامل الجاد مع الأزمات الثلاث: أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية...وعلى أساس من التوازن بين السياسي والفكري والتربوي في جهود حركات الإصلاح، ـدف تحقيق القدرة، وتحرير نفسية المسلم وتفعيل وجدانه."[16]

التعامل المنهجي المقترح هو إسلامية المعرفة وهو من مشروع مجمل في "أزمة العقل المسلم" إلى تفصيل وخطة عمل في "أزمة الإرادة" وهو الطريق الأمثل لخروج الأمة من أزمتها وهو "طريق جديد ولا بد لقاد ا ومفكريها من محاولة جديدة جادة تتفادى المسالك المسدودة والمناهج العقيمة". وهي محاولة إنقاذية إصلاحية إسلامية الهدف، إسلامية العلوم. في سبيل منهج إسلامي أصولي ومعاصر يفصل في الثغرات ولا يتجاوزها ضمن رؤية واقعية ناقدة حاضرة بمنهج علمي تبنى فيه العلوم الاجتماعية.

غاية أبو سليمان في كتابه "الإرادة" أن يحمل الفكر الإسلامي "قضية الطفولة ودور الفكر التربوي بشأ ا" منطلقاً أساسياً في تحقيق التغيير الاجتماعي دراسة وفكراً. "وتنقية الثقافة الإسلامية وتنقية مدخلا ا التربوية"، استكمالاً تفصيليا تصويب الفكر الإسلامي وأدواته المنهجية في دراسة السنن والطبائع والواقع في الزمان والمكان في فهم النص والتاريخ الذي قدم له في "أزمة العقل" "لتسهم هذه الدراسات بشكل إيجابي فعال في تكوين عقلية الطفل المسلم، وفي بناء كيانه النفسي والوجداني؛ فيصبح خالصاً من التشوهات والانحرافات والشعوذات التي تفسد الرؤية الكونية للمسلم، وتضعف الروح العلمية والطاقات الإبداعية لديه".

البرنامج العملي التفصيلي الذي يخرج خطاب أبي سليمان من النظرية إلى حيز العمل والتطبيق يبرز تفصيله في "أزمة الإرادة". فمن توعية، إلى تنمية، إلى إصلاح ثقافي وتربوي ومنهجي فكري، يمضي بنا أبو سليمان إلى منحى عملي. يبرز هذا المنحى في خطته التي بدأ السعي لإنشائها وبلور ا في عام 1963 "مدرسة إسلامية المعرفة وتأصيل

[16] أزمة الإرادة والوجدان، ص13

الفكر الإسلامي". الذي تفتق عنها ما يعرف اليوم "المعهد العالمي للفكر الإسلامي."

وما يسمى "تجربة إسلامية المعرفة في إعداد (الأجهزة) البديلة بماليزيا 1988-1999، والتي قدمت خططا لإعداد الأجهزة الثقافية والعلمية والأكاديمية الإسلامية، وقدمت بجهود متخصصة مناهج تعليمية تربوية لمدرسة إسلامية عالمية تابعة للجامعة نفسها.

ونحن نردد مع أبي سليمان أخيراً "إن استنقاذ العالم الإسلامي، واستنقاذ الأمة الإسلامية، ليس استنقاذاً لخمس مهم من كيان البشرية وتاريخها فحسب، بل هو استنقاذ لمستقبل الإنسان أيضاً، وهو ليس قضية مشاعر ورغبات فحسب، بل هو أيضا قضية عمل وجهد علمي منهجي منضبط منظم، يؤدي إلى تنقية الإسلام مما شاب فهمه وثقافته -على مدى تاريخ شعوب المسلمين- من موروثات ثقافتهم الغابرة، وتقاليدهم البالية، وانحراف ممارسا م، وظلامة تعديا م، وما ألحقوا به من خرافات آبائهم، وشعوذات سالف كها م، وأكاذيب أصحاب الأغراض منهم. ولتنقية الإسلام والثقافة الإسلامية ومفاهيمها الأساسية لا بدّ من استعادة فهم القرآن الكريم كما أُنزل. وإدراك مسيرته في تاريخ الأمة، ومعرفة العوامل والمنعطفات التي شكلت مسيرة الأمة ومسيرة الفكر والثقافة الإسلامية فيها.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء ملكاوي

1. **صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى**، ريتشارد سوذرن، ترجمة، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006، 166 صفحة.

نشر هذا الكتاب لمؤلفه ريتشارد سوذرن، أحد كبار المتخصصين في أوروبا العصور الوسطى، لأول مرة باللغة الإنجليزية في بريطانيا عام 1963، ويدرس فيه تطور الرؤى الأوروبية تجاه الإسلام ما بين القرنين العاشر والسادس عشر. وهو يملك وجهة نظر محددة في هذا السياق، مفادها أن القرنين الثالث عشر والرابع عشر شهدا محاولات جادة من جانب علماء لاهوت كبار لتصحيح النظرة إلى الإسلام، تمهيداً لإقامة علاقات أخرى مع المسلمين بعد انقضاء الحروب الصليبية. لكن تطورات داخلية أوروبية حالت دون ذلك. ويحتوي الكتاب على ثلاثة فصول، هي: حقبة الجهل، وحقبة التعقل والأمل، ولحظة الرؤيا.

2. **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، رضوان السيد، بيروت: دار الكتاب العربي، 2004، 277 صفحة.

الكتاب استعراض للمشهد الحالي والذي بدأت معالمه بالظهور في حرب الخليج الثانية، مروراً بالإعلان عن جبهة مجاهدة اليهود والصليبيين من جانب المتشددين الإسلاميين، وصولاً إلى الحرب الأمريكية على الإرهاب، والى حرب الأفكار عند ولفويتز، ومشروع الشرق الأوسط الكبير للرئيس بوش، ويتضمن تفكيكاً لخطاب

المواجهة الإسلامي في العقود الماضية وكشفاً لتهافت الخطابات الأمريكية الجديدة في الصراع مع الإسلام. ويناقش مجموعة قضايا منها: الصراع على الإسلام معناه ومآلاته، قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومشكلاته، الخطابات الأمريكية والعربية بعد 11 سبتمبر، مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة، الإسلاميون والعولمة، رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، الثقافة الإسلامية وثقافة السلام، الإصلاح الإسلامي وإصلاح البرامج التعليمية.

3. **نحن والعالم.. من أجل تجديد رؤيتنا إلى العالم**، زكي الميلاد، الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، الطبعة الأولى 2005، 196صفحة.

الكتاب محاولة للفت النظر إلى ما حصل في العالم من تغيرات وتحولات واسعة غيرت من صورته, وفي هذا النطاق تعددت واختلفت منظورات الرؤية إلى العالم. ويثير الكتاب العديد من الإشكاليات تتمثل أبرزها بازدواجية الرؤية إلى الآخر، وباعتبار أن الرؤية الأوروبية تختلف تماما عن الرؤية الأميركية. ويدعو الكتاب إلى ضرورة أن نجدد في رؤيتنا إلى العالم, لكي نحافظ على وجودنا وبقاءنا ونكتشف طريقنا إلى المستقبل، وكذلك ضرورة أن يغير الغرب من رؤيته للآخرين ويتخلى عن فكرة المركز والأطراف، ويبحث في مدى تقبل فكرة حوار الحضارات والسعي إلى تحقيقها، في مقابل مقولة هنتنغتون "صدام الحضارات". في الكتاب ثمانية فصول هي: منظورات في الرؤية إلى العالم، كيف نفهم العولمة، ماذا نريد من حوار الحضارات، الغرب وصدام الحضارات، الغرب والآخرون، الغرب وسؤال الهوية، هل الغرب في أزمة، إصلاح الرؤية إلى العالم.

4. بين **أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب**، إبراهيم القادري بوتشيش، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2005، 224 صفحة.

يدور الكتاب حول وقائع وأحداث تاريخية وقعت بين المسلمين والغرب وما لها من نتائج علي المستوي الاجتماعي والأخلاقي، ويعالج عددا من القضايا المهمة في مجال

الانثروبولوجيات الاجتماعية والثقافية منها علي سبيل المثال طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الشرق والغرب الناجمة عن الوجود الصليبي في بلاد الشام، إذ يرى المؤلف أن الحروب الصليبية كانت فرصة لتعميق المعرفة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، كما يقدم درساً تاريخيا في الحوار والتواصل الحضاري بين العرب والهندوس وما نجم عنه من نتائج إيجابية أفادت الحضارة الإنسانية. ويضم الكتاب فصولاً، منها: "المرأة الأوروبية في ا تمع الصليبي في بلاد الشام كما وردت في الأدبيات التاريخية الإسلامية" و"أثر الفتوحات الأموية في الصلات الحضارية بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية.. انصهار اجتماعي وعادات مشتركة"، و"العادات والعقليات الشامية من خلال رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام في القرن الثامن الهجري".

5. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،** سّيد قطب، القاهرة: دار الشروق، ط9، 2000، 207 صفحة.

يعكس الأستاذ سيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته" فهمه وفهم الإخوان للإسلام ويشرح ماهية التصور الإسلامي لله تعالى والوجود والكون والحياة والإنسان ووضعه في هذا الكون من خلال النصوص القرآنية مصحوباً بالشرح والتوجيه، ويحدد خصائص هذا التصور المتمثلة في "الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد" ومقوماته، ويعقد المؤلف لكل خاصية فصلاً مستقلاً بذاته يشرحها ويوضح معناها.

6. **الفلسفة السياسية،** أحمد داود أوغلو، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006، 77 صفحة.

الفكرة الجوهرية في هذا الكتاب هي أن اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم ينعكس بالضرورة على النظريات السياسية الخاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على مستوى نظام الدولة الواحدة، وأيضا على مستوى النظام الدولي بصفة

عامة. وينقسم الكتاب إلى قسمين أساسيين: ناقش القسم الأول عدداً من التساؤلات الأساسية حول العلاقة بين الوجود والمعرفة والقيم والسياسة وذلك في الفكر الغربي، مقارنة بالفكر الإسلامي المؤسس على الوحي. أما القسم الثاني ففيه تحليل لأثر اختلاف الرؤى الفلسفية للعالم في النظريات السياسية المتعلقة بمجوعة من القضايا.

7. **الدين الخفي للحضارة الإسلامية،** صالح الجزائري، لندن: دار الحكمة، ط1، 2006، 526 صفحة.

الفكرة الجوهرية في هذا الكتاب هي أن الغرب لم ينظر إلى المساهمة الحضارية العربية الإسلامية في ميدان التقدم الإنساني في قرون الازدهار الإسلامي نظرة موضوعية. والسبب هو عداء أوروبا المسيحية للإسلام وقوته و وضه المستمر، إلى جانب العلاقة السياسية بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي والتي حكمتها عقدة العداء المتبادل. إضافة إلى أن الاعتراف بماض العرب المزدهر سيتعارض مع الأطروحة الاستعمارية القائلة بأن أوروبا ترسل جيوشها إلى الشرق المتخلف كي تساعده على التحضر والتمدن. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: يتناول أولها "منهجية الإنكار" التي وسمت التعامل الغربي مع الإرث العربي الإسلامي ويحللها ويفند طروحا ا ويفكك آليا ا. ويبحث الثاني في أصول التأثير الإسلامي على الحضارة الغربية, في حين يفصل القسم الثالث في حقول التأثير واتساعها.

8. **مشروع الوحدة العربية.. ما العمل؟،** سعدون حمادي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية, الطبعة: الأولى، 2006، 171 صفحة.

يقدم الكتاب مقاربة لمسألة الوحدة العربية برؤيا جديدة. بالاعتماد على المنهج المقارن للإفادة من تجارب الآخرين, والمنهج النقدي لمراجعة نقدية للتجارب العربية. ويؤكد المؤلف أن التمسك بالقومية العربية ومشروع الوحدة هو الآن في ذروة الضرورة أكثر من أي وقت مضى، ويدعو إلى عدم الاستسلام لحالة التجزئة، ويشدد

على أن اتحاد الأمة في كيان قومي "هو الثورة الحقيقية ومفتاح النهضة والتقدم". ويركز استناداً الى ذلك على أهمية المدخل الاقتصادي في السعي الى تحقيق الوحدة, ويتحدث أيضا عن أهمية القوة ودورها في تحقيق ـضة الأمة وتقدمها، ويميز بين الوحدة كقضية قومية وبين نظام دولة الوحدة كقضية سياسية. فضلاً عن تناوله شؤون عدة نقدا وتمحيصا.

9. **تنافض الرؤى: الجذور الإيديولوجية للصراعات السياسية**، توماس سوويل، ترجمة: رنده حسين الحسيني، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط1، 2006، 331 صفحة.

ينطلق الدكتور "توماس سوويل" في كتابه هذا من حقيقة أن الصراعات السياسية المستمرة على مدى القرنين الماضيين لها أسباب ودوافع عدة، وأن اللافت في هذه الـ اعات وجود نسق ثابت ومنظم، وقد حاول الكتاب تحليل هذا النسق وتفكيكه. وتوصل في ذلك إلى أن هذه الـ اعات هي انعكاس للاختلافات الجذرية في التصورات للطبيعة البشرية؛ فالاختلاف حول مواضيع عدة مثل العدالة الجنائية، وتوزيع الدخل، وشؤون الحرب والسلم، والجريمة، والعدالة الاجتماعية، هو انعكاس لاصطفاف المنظرين والمفكرين في فريقين، فريق يناصر تصوراً معّيناً مقابل فريق آخر يحمل تصوراً مناقضاً للتصور الأول.

10. The Truth About Worldviews: A Biblical Understanding Of Worldview Alternatives, James P. Eckman, Crossway Books, 2004, P. 134.

عنوان الكتاب بالعربية: "**حقيقة الرؤى العالمية: فهم إنجيلي لبدائل رؤية العالم**". يتناول هذا الكتاب موضوع رؤية العالم من منظور بروتستانتي تبشيري. ويقدم اقتراحات عملية حول كيفية بناء الجسور بين المسيحية التبشيرية والرؤى العالمية البديلة. كما يقدم مسحاً موجزاً لأبرز الرؤى العالمية المهيمنة حاليا في عالمنا اليوم وهي: ما بعد

الحداثة، والطبيعانية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والشنتو (الديانة الرسمية لليابان)، واليهودية، والإسلام، وحركة العصر الجديدة، وشهود يهوه، والعلم المسيحي، والمورمونية. ويوفر الكتاب ملخصاً قصيراً حول تاريخ ومعتقدات كل من هذه الرؤى المختلفة للعالم، بقصد إبراز أوجه الاختلاف بينها وبين الديانة البروتستانتية. ويبّين الكتاب بعد ذلك أوجه الاختلاف بين أشكال عدة من المسيحية مثل: الروم الكاثوليك، والبرتستانت، والارثودوكس الشرقيين، ويختم بتقديم المسيحية كرؤية للعالم.

11. Naming the Elephant: Worldview As a Concept, James W. Sire, InterVarsity Press, 2004, P. 172.

عنوان الكتاب بالعربية **"تسمية الفيل: "رؤية العالم" كمفهوم** ". يقدم المؤلف في كتابه هذا خلاصة فكره حول مفهوم رؤية العالم، من خلال طرحة موعة من الأسئلة مثل: ما هو تاريخ مصطلح "رؤية العالم"؟ ما هو السؤال الأول الذي ينبغي طرحه في سبيل تشكيل رؤيتنا للعالم: ما هي الحقيقة الفعلية، أو كيف نعرف أي شيء بالإطلاق؟ كيف تتشكل الرؤى العالمية وجوديا وفكريا؟ هل رؤية العالم هي نظام فكري، أم طريقة للعيش، أم هي مجرد قصة؟ ما هي الأبعاد العامة والخاصة لرؤية العالم؟ ما هو الدور الذي يمكن لفكر رؤية العالم أن يلعبه في تقييم رؤيتنا ورؤية الآخرين للعالم، خصوصا في ضوء التعددية التي نعيش خلالها؟

12. Hollywood Worldviews: Watching Films With Wisdom & Discernment, Brian Godawa, InterVarsity Press, 2002, P. 204.

عنوان الكتاب بالعربية **"رؤية العالم في هوليوود: مشاهدة الأفلام بحكمة وبصيرة".** ينطلق المؤلف من حقيقة أن الأفلام التي تنتجها هوليوود دائما ما تكون مبنية على رؤية للعالم، وأنه عادة ما يتم إنتاج هذه الأفلام من أجل تعزيز ونشر هذه الرؤية. المؤلف مسيحي ملتزم، وكاتب سيناريو ، يأخذ القارئ في جولة إلى ما في الأفلام من قصص ورؤى مختلفة للعالم، ويقدم مراجعات معلوماتية موعة من الأفلام دف تمكيننا من

رؤية كيف يمكن للأفلام أن تؤثر فينا بشكل دقيق، وتتسبب في تغيير أفكارنا وحتى حياتنا عند رؤيتنا لمحتواها. ورغم الخير الذي يمكن أن يوجد في الأفلام، يؤكد المؤلف أن كثير من الثقافة الموجودة في الأفلام الحديثة هي تلويث لإيماننا. وهكذا فإن الكتاب يهدف كذلك إلى تعليمنا كيف نتحول إلى مشاهدين ناقدين، بحيث نستطيع تمييز الفيلم الجيد من غيره.

13. Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science, Richard DeWitt, Blackwell Publishing, Incorporated, 2004, P. 344.

عنوان الكتاب بالعربية: "**رؤى العالم: مقدمة لتاريخ وفلسفة العلوم**". هذا الكتاب هو مدخل إلى تاريخ و فلسفة العلم، ويعتبر كتاباً مثاليا لمن يدرسون هذه العلوم لأول مرة. إذ يقدم بين دفتيه القضايا المفاهيمية الأساسية، ويستكشف الانتقال من رؤية العالم عند أرسطو إلى رؤية العالم عند نيوتن، ويأخذ بعين الاعتبار التحديات التي تواجهها رؤية العالم عند الغرب والتي جاءت مع التطورات العلمية في القرن العشرين، لا سيما النظرية النسبية والنظرية الكمية. يغطي الكتاب التطورات التاريخية الأساسية والقضايا والموضوعات الفلسفية التي كان لها أعمق التأثير على رؤيتنا العلمية للعالم حولنا، هذا الكتاب الجذّاب جيّد لأي شخص مهتم حديثا بطبيعة الفكر العلمي الغربي وتطوره.

14. Worldview: The History of a Concept, David K. Naugle, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002, P. 384.

عنوان الكتاب بالعربية: "**رؤية العالم: تاريخ المفهوم**". وهو بالأساس رسالة دكتوراه تناول فيها المؤلف تاريخ مفهوم "رؤية العالم"، كما قام بتحليل الرؤى المختلفة للعالم من وجهات نظر مختلفة. ووضح كذلك "رؤية العالم" في الفكر المسيحي. والكتاب يحتوي على أحد عشر فصلا: أول ثمانية منها تتناول مراجعات لأهم الفلاسفة وكتابا م التي تناولت موضوع رؤية العالم في المراحل التاريخية المختلفة، إذ قام باستكشاف كيف تم

تعريف "رؤية العالم" والدور الذي لعبه المفهوم في أعمال عدد كبير من المفكرين بمن فيهم كانت، ونيتشه وبولاني، وفرويد، وغيرهم. وتناول الفصل التاسع والعاشر تحليلا لرؤية العالم في التفكير اللاهوتي، وفي التفكير الفلسفي. أما الفصل الحادي عشر فكان خاتمة تناول فيها مخاطر وفوائد "رؤية العالم".

15. Worldview Skills: Transforming Conflict from the Inside Out, Jessie Sutherland, Worldview Strategies, 2005, P. 183.

عنوان الكتاب بالعربية: "**مهارات رؤية العالم: تحويل ال اعات من الداخل إلى الخارج".** يعرض الكتاب طريقة فريدة لمعالجة العلاقات وال اعات المتأصلة في عالم اليوم . مستعينا بآخر ما توصل إليه البحث العلمي و المهارات العملية المبتكرة. يحاول هذا الكتاب تطوير رؤى متبصرة وغير مسبوقة للأدوات والاستراتيجيات اللازمة للمصالحة بين الأنداد وخلق الظروف المواتية لذلك. في الجزء الأول من الكتاب تعرض المؤلفة أدبيات المصالحة والسلام ويقدم إطاراً جديداً لهذه الغاية. وفي الجزء الثاني تعمد إلى أسلوب السرد القصصي ورواية الأساطير كطريقة لتحفيز المهارات المختلفة لخلق ظروف مواتية للمصالحة. وتربط المؤلفة في الجزء الثالث مهارات رؤية العالم بنهوض وسقوط الحضارات والثقافات كما تعرض الجهود الشخصية الضرورية لمعالجة العلاقات والصراعات وخلق الظروف المناسبة لولادة مرحلة جديدة.

16. Arab Representations of the Occident: East-West Encounters in Arabic Fiction (Culture and Civilization in the Middle East), Rasheed El-Enany, Routledge, 2006, P. 255.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تصورات العرب عن الغرب.. مواجهات الشرق والغرب** في **الرواية العربية**". ويستكشف فيه المؤلف التفاعل العربي مع الثقافة والقيم الغربية كما تم تصويرها في الأعمال الأدبية التي قدمها الكتاب العرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. إذ يكرّس جهداً ضخماً في دراسة تصورات وتمثيلات الأدباء والروائيين العرب للغرب: كيف صوروا الغرب والغربيين في روايا م, وأية أدوار أعطوها

لهم, وكيف تعاملوا مع هذا الغرب المعقد متعدد الأوجه. وقد توصل المؤلف إلى نتائج مثيرة منها؛ تفريق الأدباء في غالبيتهم الكاسحة بين الغرب المستعمر المتوحش وبين الحداثة الغربية والمنجز الحضاري الغربي, ففي الأولى كان موقفهم مقاوماً للغرب المستعمر, وفي الثانية كان متقبلاً ويـ ع إلى التعلم والاقتباس. الأمر الآخر هو عدم نظرة الأدباء والكتاب العرب إلى الغرب والغربيين نظرة انتقاصية عنصرية وكأ م من طبيعة بشرية مختلفة، وهي النظرة التي نظر ا كثير من المستشرقين إلى الشرق والعرب وإلى ا تمعات غير الغربية بشكل مجمل.

17. The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalog, James W. Sire, InterVarsity Press; 4th edition, 2004, P. 252

عنوان الكتاب بالعربية: "**الكون ا اور لنا: كتالوج "رؤية العالم" الأساسي**". عندما صدرت أول طبعة من هذا الكتاب قبل نحو ثلاثين عاماً كان فيه مقدمة واضحة عن رؤية العالم، وكان المؤلف يزيد ويطور في أفكاره في كل طبعة جديدة منه. أما في طبعته الرابعة، فيعيد المؤلف تعريف مفهوم رؤية العالم، ويستكمل أعماله في الاستكشاف والمقارنة بين "رؤى العالم" المختلفة، و يختبر ويوضح الأسس التي بنيت عليها مجموعة من المذاهب؛ هي: مذهب الإيمان بوجود الله من منظور مسيحي، ثم مذهب الإيمان بالله مع عدم الاعتراف برسالات الوحي، والمذهب الطبيعي، والعدمية، والوجودية، والحلول والاتحاد، والعصر الجديد، وعصر ما بعد الحداثة. ترجم الكتاب إلى لغات عدة، ودرس في أكثر من مائة كلية وجامعة في مساقات عدة مثل ديانات العالم، والتاريخ والأدب الإنجليزي، ومع صدور هذه الطبعة سيبقى هذا الكتاب مهما لكل من يريد أن يفهم التشكيلة الواسعة من رؤى العالم التي تزاحم رؤية العالم المسيحية التي يتبناها المؤلف.

18. A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World, Hendrik M. Vroom, Editions Rodopi BV, 2006, P. 342

عنوان الكتاب بالعربية: " **نطاق رؤى العالم : مدخل إلى فلسفة الدين** في **عالم تعددي**". وهو عبارة عن مدخل إلى فلسفة الدين من منظور ثقافي ديني تعددي. يتعامل

فيه مؤلفه، وهو أستاذ فلسفة الدين في جامعة فريجي/ أمستردام، مع الأسئلة الاستهلالية مثل ما إذا ما كنا قادرين على الفهم والمقارنة والحكم على آراء الآخرين، والطرق التي يمكن أن يستخدمها الناس للتواصل مع الله والإيمان به. ويستكشف هذا الكتاب كيف يمكن لعلمي اللاهوت المقارن وفلسفة الدّين أن يتجاوزا إلى ما بعد الطرق المسدودة للنسبية والانحصارية (exclusivism). ويحتوي الكتاب على أثني عشر فصلا تناقش مجموعة من القضايا منها: "رؤية العالم" و"الدين" في ثقافة تعددية، في مقارنة الأفكار المختلفة لمفهوم "التسامي" (Transcendence)، فهم معتقدات الآخرين، هل نستطيع تقييم إيمان الآخرين؟ رؤية العالم والشر، الله والخير، جدل حول الأخلاق، الدين والصراع والحوار، الفلسفة والتعددية.

19. The impact of cross-cultural experience on worldviews (China), Haiwen Yang, PhD (year: 2005), Reno: University of Nevada, 2006, P. 97.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أثر تجربة الثقافة المشتركة على رؤى العالم (الصين)**".

تهدف الدراسة إلى تقييم تجربة الثقافة المشتركة على رؤية العالم لدى الطلاب الدوليين الصينيين الذين درسوا وعاشوا في الولايات المتحدة الأمريكية لفترة زمنية معتبرة. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف قام الباحث بدراسة ثلاث مجموعات من الطلاب المقسمين حسب المدة التي قضوها في الولايات المتحدة. وقد خرجت الدراسة بمجموعة من النتائج أثبتت أن هناك تأثيراً لتجربة العيش في ثقافة مشتركة على رؤية العالم لدى الطلبة الدوليين الصينيين، والنتيجة الحاسمة أن الطلبة الذين قضوا فترة زمنية معتبرة في الولايات المتحدة قد طوروا أو ما زالوا يكافحون من أجل تطوير "نظام ثقافي ثالث لرؤية العالم"، حيث يتمكنون من خلاله من دمج وتجاوز رؤى العالم المستمدة من كلا الثقافتين الصينية والأمريكية.

20. War of the World Views, Multiple, Kerby Lisle, New Leaf Press, 2006, P. 176.

عنوان الكتاب بالعربية: "**حرب رؤى العالم**". يرى الكتاب أن هناك حرباً ثقافية تدور رحاها بين رؤيتين للعالم. الأولى هي الفهم الإنجيلي للتاريخ والثانية هي المذهب الطبيعاني الخالص، وان الناس يشهدون معارك ومصادمات هذه الحروب في المدارس والمحاكم والبيوت. وأن ضحاياها منتشرون في كل مكان. ويتساءل المؤلف عن كيفية تصرف الناس عندما يسمعون بآخر اﻟ اعات حول مفهوم التطور (evolution)؟ وكيف يئ أطفالنا لمواجهة المذاهب التطورية للمدارس الخاصة والجامعات؟ وفي الكتاب ثلاثة عشر فصلاً من أبرز عناوينها ما يلي: هل يمكن للطبيعة أن تفسر أصل الحياة؟ هل فعلا تطور الإنسان من مخلوقات تشبه القرود؟ هل ورد في الإنجيل أي ذكر لعلم الفلك؟ كيف يتعامل الدين المسيحي مع زواج الشواذ جنسيا؟ ما هي رؤية العالم المسيحية؟ وغيرها.

21. The Science of Oneness: A Worldview for the Twenty-First Century, Malcolm Hollick, O Books, 2006, P. 447.

عنوان الكتاب بالعربية "**علم الوحدانية: رؤية العالم للقرن الواحد والعشرين**". يرى المؤلف أن علم الوحدانية يربط العلم الحديث بالمعرفة الدينية والثقافية والتجريبية، مع الموازنة بين الانفتاح على كل مصادر المعرفة والتقييم النقدي لمصداقيتها. كما يوجز الكتاب فلسفة ومناهج علم التوحيد الجديدة، ويقدم نظرة جديدة في نتائج العلم الحديث، بما فيها من ميادين ثانوية مثل الباراسايكولوجي، ويوفر رؤية مترابطة للعالم لكل من يبحث عن معنى لهذا العالم المتجزئ. ينقسم الكتاب إلى ثمانية أجزاء عناوينها: نحو علم للوحدانية، علم الأنظمة، الفيزياء النسبية والكمية، تطور الكون، الحياة، الدماغ والعقل والوعي، الروح والروحانية، اية الرحلة. ويحتوي كل قسم في الكتاب على نشاطات تجريبية، ومسائل مثيرة للتفكير، وتأملات موجهة من أجل تحفيز الفهم الحدسي.

22. World's Religions: Worldviews and Contemporary Issues, William A. A. Young, Pearson Education, 2004, P. 432

عنوان الكتاب بالعربية: "**ديانات العالم: رؤى العالم والقضايا المعاصرة**". يمكّن هذا الكتاب القارئ من تحصيل فهم عام للديانات المنتشرة حول العالم، من خلال مناقشته لتاريخها، وموقفها من القضايا المعاصرة، إلى جانب توضيحه لأهم أوجه الشبه والاختلاف بينها. كما يتضمن نقاشاً حول بعض الديانات الحديثة نسبيا، ويغطي الديانات المحلية الموجودة في أفريقيا وشمال أمريكا. ويختبر الكتاب أهم الآراء والمعتقدات الدينية حول بعض القضايا العالمية المتداولة حاليا مثل البيئة، والقتل الرحيم، وغيرها. يحتوي الكتاب على ستة فصول يتضمن كلا منها ملخّصاً لأهم ما ورد فيها من أفكار، وأسئلة للنقاش والتفكير، ومصادر مقترحة للمزيد من الاطلاع.

23. Existo: Worldview and a Meaningful Existence, Neil Soggie, Hamilton Books, 2005, P. 148.

عنوان الكتاب بالعربية: "**اكسيستو: رؤية العالم ومعنى الوجود**". يرى المؤلف أن إيجاد معنى للحياة هو أكثر ما يبحث عنه الإنسان أينما وجد، هذا المعنى الذي يعطيه الدافع لاستمرار الوجود والعيش صبيحة كل يوم. ويختبر هذا الكتاب المعاني التي تقود الإنسان للطريقة التي يفهم من خلالها الكون ويترجمه. ويستكشف المؤلف كذلك كيف تعاملت الثقافات المتتالية عبر التاريخ مع الحاجة البشرية لأن يكون لحياتهم معنى وغرض، ويرى أن هناك ثلاثة أعمدة أساسية تدل الإنسان على الطريقة التي يفسر بها العالم وتعينه في إيجاد المعنى الشخصي لحياته، أطلق عليها "المعنى ثلاثي القوائم" والذي يظهر من خلال العلاقات المتداخلة لمنشأ الإنسان، وأعماله، وحدود تجربته البشرية. ويختم الكتاب بالبحث في الفكر الديني حول معنى الحياة عند المسيحيين.

24. Worldviews: Think for Yourself About How You See God (Think Reference Series), John M. Yeats, John Blase, Mark Tabb (Editor), NavPress Publishing Group, 2006, P. 228

عنوان الكتاب بالعربي: "**رؤى العالم**". يهدف هذا الكتاب، من خلال أسلوبه

الجدلي ومنظوره الحديث، إلى عرض الرؤى المختلفة للعالم، وتوسيع الرؤية لأصول ومرتكزات المعتقدات المختلفة في الديانات العالمية، إلى جانب الأنظمة غير الدينية مثل الاتجاه الإنساني واتجاه ما بعد الحداثة، ويضعها في سياق الحديث عن المسيحية. ويعد الكتاب -بما فيه من أفكار- أداة مرجعية تساعد القاري في الإبحار في مجموعة من الأنظمة العقائدية المعاصرة، انطلاقاً من أن الاطلاع على رؤى العالم الأخرى سيعين في توسيع آفاق معرفتنا وإيماننا. في الكتاب خمسة أقسام تحمل العناوين التالية: المسيحية، مذهب الوحدانية: رؤية العالم التي تركز على الله، المذهب الطبيعي: رؤية العالم بدون الله، رؤية العالم الإنسانية العلمانية، رؤية العالم ما بعد الحداثية.

25. Rebuild Your Worldview to be Healthy, James W. Stark Jr., Trafford Publishing, 2005, P. 310.

عنوان الكتاب بالعربية:"**إعادة بناء رؤية معافاة للعالم**". يرى الكتاب أن رؤية العالم هي هوية الإنسان ومقياسه المرجعي للحقيقة. وحتى تكون هذه الرؤية معافاة وصحية فإ ا تحتاج للتغيير دوريا، وذلك دف دوام واستمرار التغيير المقصود وغير العدائي في معتقداتنا وقيمنا. فقد شهد عالم اليوم طريقا مدمرا للإنسانية نتيجة استمرار استخدامنا للقوة من أجل حل قضايانا الإنسانية، وأنه من أجل وقف العنف فإنه لا بد من إعادة بناء رؤية شخصية واجتماعية صحية (معافاة) للعالم، وأن نتعلم كيفية استخدام الحرية التي أهداها الله لنا بذكاء وعقلانية. هذه الرؤية الصحية ضرورية من أجل تطبيق التغيير السلمي المتعمد والمنظم لرؤية العالم لدى الناس والمؤسسات وا تمعات والأنظمة المتسلطة. لأن الرؤى الصحية للعالم برأي المؤلف ستقود إلى تحول متكامل للعلوم والدين والتعليم والحكومات.

26. Reflections in a Bloodshot Lens: America, Islam, and the War of Ideas, Lawrence Pintak, Pluto Press, 2006, P. 392

عنوان الكتاب بالعربية: "**أمريكا، والإسلام، وحرب الأفكار**". يعالج الصحافي "لورنس بنتاك" في هذا الكتاب، التباين الأساسي والتصدع الكبير الذي تشهده العلاقة بين الأميركيين والمسلمين ، ويحاول استكشاف أسباب اختلاف الرؤية لدى كل من

الطرفين، إذ ينظر كل منهما الأحداث والصور والأفكار نفسها بطرق مختلفة تماماً. ويرى أن السبب يعود جزئياً إلى قرون مضت من انقسام العالم إلى قسمين "نحن" ضد "هم"، وفي جزء آخر إلى اختلافات أساسية في رؤية العالم لدى كل من الطرفين. ويلقي المؤلف باللوم على الطرائق التي يصور ا الإسلام في وسائل الإعلام الأميركية، وأيضاً الكيفية التي تتعرض ا وسائل الإعلام العربية والإسلامية للولايات المتحدة وسياسا ا الشرق أوسطية. ولا يرى أن هناك أجواء موضوعية قد تؤدي إلى وقف هذه الحملات بين الطرفين.

27. The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century, Thomas L. Friedman, Farrar Straus Giroux; Expanded and updated edition, 2006, P. 593.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العالم مسطح: تاريخ مختصر للقرن الواحد والعشرين**". يعتبر فريدمان أن العالم يعيش الآن النسخة الثالثة من العولمة. والتي بدأت من العام 2000، وتمتاز بأن العالم بات فيها مسطحاً ومتناهياً في الصغر ويستطيع فيه الفرد التواصل مع أي شخص أو مكان في العالم. ويرى فريدمان أنه إذا كان الأوروبيون والأمريكيون هم من قادوا وسيطروا على حركة العولمة في طوريها الأول والثاني، فإن الطور الثالث منفتح للجميع. ولكنه يرى أن العرب هم الخاسرون في عصر العولمة الثالثة وأ م لا يستطيعون تغيير وجه العالم أو المساهمة في تشكيل مستقبله. ويعتقد الكاتب أن التحدي الحقيقي يتمثل في التحولات التي شهدها العالم مؤخراً ومنها قيام كل من الهند والصين بدور رئيسي فاعل في تسطيح العالم من خلال التكنولوجيا الحديثة وثورة الاتصالات.

28. The Integration Of Faith And Learning: A Worldview Approach , Robert A. Harris, Cascade Books, 2004, P.314.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التكامل بين الإيمان والتعلّم: طريقة لرؤية العالم**". يهدف الكتاب إلى مساعدة الطلبة في فهم كيف تؤثر رؤية العالم على تفسير وتحليل

البيانات وحتى على حكمنا على المعرفة نفسها. ويتناول الكتاب بالمقارنة والتحليل مجموعة من رؤى العالم وهي المذهب الطبيعي الفلسفي، ومذهب ما بعد الحداثة، والمسيحية. يحتوي الكتاب على اثني عشرة فصلا تحمل العناوين التالية: خلفية عن التكامل، لماذا التكامل بين الإيمان والتعلّم، من أين تأتي المعرفة، التأثيرات السياسية والاجتماعية على المعرفة، قواعد رؤية العالم، العلم والواقعية العلمية، رؤية العالم في فكر ما بعد الحداثة، رؤية العالم عند المسيحية، تقييم رؤى العالم، وصل الإيمان بالتعلّم، التصنيف العلمي لتكامل رؤى العالم، وسيلة الاختبار المسيحية.

29. Basic Principles of Islamic Worldview, Sayyid Qutb, Hamid Algar (Preface), Rami David (Translator), Islamic Pubns Intl, 2005, P.255.

عنوان الكتاب بالعربية: "**المبادئ الأساسية لرؤية العالم الإسلامية**". هذا الكتاب هو ترجمة لكتاب سيد قطب المعروف "خصائص التصور الإسلامي ومقوماته"، فرغم إعدامه في عام 1966 من قبل الحكومة المصرية إلا أن تأثيره ما زال ممتداً عبر الأجيال إلى يومنا هذا، حيث يرى قطب أن الإسلام يقدم إطاراً مثالياً للبشر جميعهم، أفراداً وجماعات، وفي ا الات السياسية والاقتصادية والفكرية والروحية جميعها. ويعتقد في الوقت ذاته أنه قد تم حجب الدين والتشويش عليه في ا الات السابقة من خلال تدفق التأثير الخارجي الأجنبي. وفي هذا الكتاب المشهور فإنه ينصب نفسه مسؤولاً عن استعادة ما يعتبره الطراز الأصلي للفكر الذي يميز الدين الإسلامي، ويضع بإيجاز سبعة سمات مميزة للفكر الإسلامي مدعمة باقتباسات من القرآن الكريم.

30. The Origin of Culture and Civilization: The Cosmological Philosophy of the Ancient Worldview Regarding Myth, Astrology, Science, and Religion, Thomas Dietrich, Turnkey Press, 2005, P. 360.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أصل الثقافة والحضارة: الفلسفة الكونية لرؤية العالم القديمة فيما يخص الخرافة والتنجيم والعلم والدين**". ينطلق الكتاب من حقيقة عبر

عنها المؤلف كالتالي: "إننا لا يمكن أن نتقدم علمياً، ولا نستطيع تشكيل صورة صحيحة فلسفيا لهذا العالم، بدون المعلومات التي جمعتها الشعوب القديمة لنا بصبر ومثابرة، والتي انتقلت لنا طوال هذه الفترات الزمنية اللامحدودة". وهذا الكتاب نفسه عبارة عن جهود بحث كبيرة قام ا المؤلف لتوفير هذه المعلومات خلال أقسامه الثمانية والتي تحمل العناوين التالية: نشوء الغرب، خرائط بحر الملوك القديم، غرب مصر: في ارض الليل والنوم والأحلام، مالكي الجنة ومالكي الأرض، إرث مالكي الأرض والثقافة السرية، علم التنجيم: لغة علم الكونيات، الوحي: أهم حقيقة علمية على الإطلاق، الجوهرة المتبقية من الثقافة الأطلسية.